الحكيم ابو علي سينا

الإشارات والتنبيهات

مع شرح الخواجه نصير الدين الطوسي

والمحاكمات لقطب الدين الرازي

تحقيق كريم فيضي

مؤسسة مطبوعات ديني

ابو علي سينا

الإشارات والتنبيهات

٣

الاشارات والتّنبيهات

حکیم ابوعلی سینا

با شرح

خواجه نصیرالدین طوسی

و

قطب الدین رازی

بسم الله الرحمن الرحيم

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ ـ ۴۲۸ ق.
[الاشارات و التنبیهات، شرح]
الاشارات و التّنبیهات / بو علی سینا ؛ با شرح خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی، محقق کریم فیضی. ـ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳. ۳ ج.

ISBN : 964 - 8818 - 09 - 6 (دوره)
ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1 (جلد ۱)
ISBN : 964 - 8818 - 07 - x (جلد ۲)
ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8 (جلد ۳)

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه بصورت زیر نویس.
نمایه
۱. فلسفه اسلامی – متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. منطق ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
الف. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. شارح. ب. قطب الدین الرازی، محمد بن محمد ۵۹۷ ـ ۶۷۲. شارح. ج. فیضی، کریم، ۱۳۵۸ ـ محقق. د. عنوان. هـ عنوان: الاشارات و التنبیهات. شرح.
BBR ۴۱۵ / ۶ ن
۱۸۹/۱ ۱۳۸۳

الاشارات و التنبیهات / ج۳

حکیم ابن سینا
کریم فیضی (تصحیح/تحقیق)
مطبوعات دینی
اوّل / ۳۵۰۰
وزیری / ۴۶۰
قدس / ۱۳۸۴
شابک: ۸ – ۰۸ – ۸۸۴۸ – ۹۶۴
ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8

دوره سه جلدی ۱۲۵۰۰ تومان.

قم، خیابان ارم، شمارهٔ ۲۸۵
تلفن: ۷۷۴۲۸۴۷ – ۷۷۴۹۳۶۱
دورنگار: ۷۷۴۹۳۶۲

ـ الاشارات و التّنبيهات ـ

فهرست مطالب

النّمط الرّابع[1]
في الوجود و علله[2]

---

١ - قوله: «النّمط الرابع فى الوجود و علله» بعد الفراغ من الحكمة الطّبيعية، شَرَع فى الفلسفة الالهية و رتّبها على انماطٍ اربعة، لانّ الفلسفة الالهيّة، هى العلم باحوال الموجودات المجرّدة، من حيث الوجود و البحثُ عنها امّا عن احوال يلحقهابذاتها، او عن احوال يلحقها بالقياس الى معلولها. و الاوّلُ نمط التجريد، و الثانى لا يخلو امّا ان يكون البحث عنها من حيث انّها مباد للوجود و هو النّمط الرّابع او غايات له و هو النّمط السادس، او لا هذا و لا ذاک، فهو النّمط الخامس الذى يبحثُ فيه عن كيفية فيضان المعلولات عن المجرّدات و امّا الانماط الثّلاثة الباقية، فكانّها توابع. و انّما المقاصدُ من الحكمة الالهيّة، هذِهِ الانماطُ الاربعة.

لا يقال: فى الالهى، لا يبحثُ عن احوال المجرّدات فقط، بل عن احوال جميع الموجودات، من حيث الوجود، فكيف خصّصه باحوال المجرّدات؟

لانّا نقول: هذا هو المقصد الاعلى من القسم الالهى، و اعظم بابيه و اشرفهما و لهذا سُمّى باسم الكُلّ. و اما باب الامور العامّة، فكالمقدّمة له و لمبحوث عنه بالعرض. و الشيخ فى هذا الكتاب، لم يتعرّض له تعويلاً على اشتهارِهِ، فى ما بين الاصحاب و ان من تصدّى لاقتناء اكتسابِهِ، فقد حصل على طرف منه، م.

٢ - قوله: «فى الوجود و عللِهِ»، المُرادُ من الوجود، هيهُنا هو الوجود المطلق و من «علله» الوجودات الخاصّة. فانّ الوجود المطلق بالتّشيک على الوجودات، و المقول بالتّشكيک على اشياءٍ لا يكون ذاتياً لها لامتناع التّفاوت فى نفس الماهيّة و اجزائها، بل عارضاً لها فيكون الوجود المطلق، عارضاً للوجودات الخاصّة، فيكون مفتقراً اليها معلولاً لها. فلهذا قال: «فى الوجود و علله». و انّما حملَهُ على ذلک اما اوّلاً فلقضيةّ اللفظ، و امّا ثانياً فلانّ هذا النّمط، يبحث عن الوجود المطلق، ثمّ يبحث عن الوجود الممكن و الوجود الواجب و هو بحثٌ عن الوجودات الخاصّة، فيكون هذا النّمط فى الوجود المطلق و الوجودات الخاصّة الّتى هى عللُه.

و لقائل ان يقول: لا نسلّم انّ الماهيّة و جُزئها لا تتفاوتان، و لم لا يجوز ان يكون حصول الماهيّة و جزئها فى بعض الافراد اولى او اقدام او أكثر من حصولها فى بعض، على انّ من النّاس من ذهب الى انّ الاشتداد و التّضعف اختلاف فى نفس الماهيّة باكمال و النقص. و لو كان هذا مجرّد

الوجودُ هیهُنا، هو الوجودُ المطلق الّذی یحمل علی الوجود الّذی لا علّة له، و علی الوجود المعلول بالتّشکیک.[۱]

احتمال، لکان من اللوازم ابطاله و لا سیّما قد ذهب الیه ذاهبٌ و لئن سلّمنا ذلک، لا نسلّم انّ الوجود المطلق، اذا کان عارضاً یکون مفتقراً الی الوجودات الخاصّة و انّما یلزم لو کان عروض الوجود للوجودات، عروضاً عریضاً ای عروض العرض للجوهر و لیس کذلک، بل عروض العرض العامّ للماهیّات و لا یقتضی ذلک الافتقار و لا المعلولیّة. فانّ العرض العام، یتحدُّ مع الماهیّة فی الوجود، فکیف یکون مفتقراً الیها و ایضاً انّما یلزم ان یکون الوجود المطلق، معلولاً لو کان موجوداً فی الخارج و هو ممنوعٌ. و نقول ایضاً: مطلقُ الوجود، لو کان معلولاً للوجودات الخاصّة فلایخلو امّا ان یکون معلولاً لها فی الخارج، فیلزم ان یکون معلولاً لها فی العقل، فلا یُمکن تصوّر الوجود المطلق، بدون تصوّر احد الوجودات الخاصّة و لیس کذلک.

قال الامام: المُرادُ بالوجود، مطلق الوجود و امّا عللِهِ، فالمُراد بها، علل الوجود و لا یلزمُ منه ان سکون عللاً لکُلّ وجود حتّی یکون عللاً للواجب، فانّ لفظ الوجود مهملةٌ، لا یقتضی الکلیة، بل المُراد علل الوجود الممکن و لا بعد فی رجوع الضّمیر الی الخاصّ، بعد ذکر العامّ، علی ما هو مشروحٌ فی غیر هذا الفن و هذا، اقربُ الی الحقّ. م

۱ - قال الشّارح: «الوجودُ هیهُنا هو الوجود المطلق الّذی یحمل علی الوجود الذّی لا علةَ له و علی الوجود المعلول بالتّشکیک» قال المحاکم: انّ المُراد بالوجود هیهُنا هو الوجود المطلق، و من عللِهِ، الوجودات الخاصّة، فانّ الوجود المطلق، مقولٌ بالتّشکیک علی الوجودات و المقول بالتّشکیک، علی اشیاءٍ لا یکون ذاتیاً لها لامتناع التّفاوت فی نفس الماهیّة و اجزائها، بل عارضاً لها، فیکون الوجود المطلق عرضاً للوجودات الخاصّة، فیکون مفتقراً الیه امعلولاً لها، فلهذا قال: فی الوجود و عللِهِ.

و انّما حملَهُ علی ذلک لوجهین: امّا اولاً فلقضیّة اللفظ، و امّا ثانیاً فانّ هذا النّمط، یبحث عن الوجود؛ هل یساوق الاحساس او لا و انّه ینقسم الی الواجب و الممکن و هو بحثٌ عن الوجودِ المطلق، فیکون هذا النّمط فی الوجود المطلق و الوجودات الخاصّة الّتی هی علله. انتهی.

و لا یخفی علی اولی النُّهی، انّ ما ذکره الشارح المحقق و کذلک المحاکم المدقّق، فی توجیه ما وقع عن الشیخ هیهُنا، ینافی ما قاله الشیخ فی الاهیّات کتاب «الشفاء»: ثم المبدأ لیس مبدأ للوجود کلّه، لانّه لو کان مبدئاً له، کان مبدئاً لنفسه، بل الموجود کلّه لا مبدأ له، انّما المبدء

للموجود المعلول، فالمبدأ هو المبدأ لبعض الموجود، فلا يكون هذا العلم، يبحث الّا عن مبادیء بعض ما فيه. و كذلک يُنافی ما قاله ايضاً فی الالهيّات: و يلزمُ هذا العلم، ان ينقسم ضرورةً الی اجزاءٍ: فيها ما يبحثُ عن الاسباب القُصوی، فانّها الاسباب لكُلّ موجود معلول من جهةِ وجودِهِ و كذا ما وقع عنه عقيب هذا بقوله: فيكون اذن، مسائل هذا العلم بعضُها فی اسباب الموجود المعلول بما هو موجودٌ معلول. انتهی.

و من الظّاهر البيّن، انّ صدق الوجود المُطلق علی ذاته تعالی، بذاته من دون حيثيّة مطلقاً تقييديّة كانت او تعليلية، فلا يحتاج حينئذٍ الی علّةٍ اصلاً، بل نسبته اليه تعالی كنسبة مبادی الذّاتيات اليها، كالانساتية و الحيوانيّة و الجوهريّة و الجسميّة الی الانسان و الحيوان و الجوهر و الجسم. فظَهَر انّ الوجود المطلق، لا مبدأ له بل انّما لمبدأ للوجود المعلولی. ثُمّ لا يخفی جواز توجيه، بوجه يُوافق ما ذكره علی ما نقلنا، و لو قطعنا النّظر عن ذلک كُلّه، فنقول: انّ من الظاهر، جواز توجيه ما وقع عن الشيخ هيهُنا و فی الشفاء ايضاً بقوله: انّ هيهُنا علماً باحثاً عن امر الموجود المطلق و لواحقه الّتی له بذاته و مباديه انتهی. و هو توجيه لا يرد عليه وجوه من الايراد، كما سأتلو عليک منه ذكراً. و يظهر ذلک بعد تمهيد انّ المبادی، يُطلق تارةً علی المبادی الفاعليّة و تارةً علی حدود موضوع الصّناعة، او اجزائه و جُزئياته و اعراضه، الذّاتية و هی مباديه تصوريّة و القضايا الّتی تكون مبادی مناسبات العلوم، الّتی يتألّفُ منها، و تارةً علی الاسباب الاربعة و من الظّاهر انتفاءُ الاوّل عن الوجود المطلق و كذلک الاخير، علی ما لا يخفی علی النّاقد البصير و قد نصّ الشيخ علی نفی الاوّل عنه، فی الاهيّات كتاب «النجاة» بقوله: انّ كُلّ واحدٍ من علوم الطّبيعيات و علوم الرّياضيات، فانّما يفحصُ عن حال بعض الموجودات و كذلک ساير العلوم الجُزئية و ليس لشیءٍ منها النّظر فی احوال الموجود المطلق و لواحقة الّتی له بذاته و مباديه و ظاهر انّ هيهُنا علماً باحثاً عن امر الموجود المطلق و لواحقه الّتی له بذاته و مباديه، و لانّ الاله تعالی، علی ما اتّفقت عليه الآراء، ليس مبدأ موجود معلول، دون موجودٍ معلولٍ، بل هو مبدءٌ للموجود المعلول علی الاطلاق، فلا محالة انّ العلم الالهی، هو هذا العلم. هذا كلامه و هو صريحٌ فی انتقاء المبدأ الفاعلی عن الوجود المطلق، حيث قيّد الموجود بالمعلول علی الاطلاق و قس عليه انتفاء ساير العلل، من المادّی و الصّوری و الغائی و اليه الاشارة بما وقع عن الشّيخ فی الاهيّات «الشفاء» بقوله: لانّ البحث فی كُلّ علم عن لواحق موضوعه، لا عن مباديه و هذا لا يُنافی اثباتها فی الوجودات المعلولة، الّتی هی من افراد الوجود المُطلق، فيجوز اثباتها له ايضاً

و المحلول علی اشیاءٍ مختلفة بالتّشکیک، لا یکون نفس ماهیّتها، و لا جزئاً من ماهیّتها، بل انّما یکون عارضاً لها. فاذن هو معلولٌ مستندٌ الی علّة و لذلک قال الشیخ: «فی الوجود و علله».

* اشارةٌ *

«اعلم انّه قد یغلبُ علی اوهام النّاس، انّ الموجود هو المحسوس و انّ ما لا یناله الحسّ بجوهرِهِ، ففرض وجوده محالٌ، و انّ ما لا یتخصّص بمکان او وضع بذاته کالجسم او بسبب ما هو فیه کاحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود! و أنت یتأتّی لک ان تتأمّل نفس المحسوس، فتعلم منه بُطلان قولِ هؤلاء، لانّک و من یستحقّ ان یخاطب تعلمان انّ هذه المحسوسات، قد یقعُ علیها اسم واحدٌ، لا علی سبیل الاشتراک الصّرف، بل بحسب معنی واحد، مثل اسم الانسان.

فانّکما لا تشکان فی انّ وقوعه علی زید و عمرو، بمعنی واحد موجود فذلک المعنی الموجود، لا یخلو امّا ان یکون بحیث یناله الحسّ او لا یکون. فان کان بعیداً من ان یناله الحسّ، فقد اخرج التّفتیش من المحسوسات، ما لیس بمحسوس و بهذا اعجب و ان کان محسوساً، فله لا محالة وضع و این و مقدار معّینٌ و کیف معیّن لا یتأتی ان یحسّ بل و لا

باعتیار وجودِهِ فی ضمنها، فیکون له المبادی و العلل فی الجملة، کما جاز اثبات سایر المبادی الحدیّة و التّصدیقیّة له بما قرّرناه و لعلّ هذا هو النّمط الاوسط. و من البیّن انّ لواحق الموجود المطلق، هو انقسامه الی الواجب و الممکن، و کونه امراً عرضیاً للکل و غیر ذلک و امّا مبادیه فهو ما یشمل مبادیه التّصوریة و مبادی اجزائها و جُزئیاتة و کذلک مبادیه التّصدیقیة. و العلل الاربع، باعتبار کونِهِ فی ضمن الوجودات الخاصّة المعلولة فی الجملة باعتبار افرادِهِ المادیّة من الجسمانیّات، کما یُرشدُک الیها البحث فی هذا النّمط عن العلل الاربع، فعلی هذا، لا منافاة بین ما فی هذا المنط و بین ما فی سایر مصنّفاته، فلیتدبّر! و من هیهُنا، ذکر الشارح الفاضل، انّ الضمیر فی «عللِهِ» تعودُ الی الوجود الخاصّ المعلولی الّذی هو حصّةٌ من الوجود المطلق، فیکون له العلل الاربع. و امّا کون المُراد من المبادی هیهُنا، هو المبادی التّصوریة و التّصدیقیّة فلا یُناسب ما ذکره فی هذا المنط، لانّه لم یتصدّ له و ان صحّت فی انفسها. و سیأتی ایضاً توجیه ما یُفید توجیهاً آخر، فانتظر، ک.

ان يتخيّل الّا كذلک.

فانّ کلّ محسوس و کُلّ متخيّل، فانّه يتخصّصُ لا محالة، بشیءٍ من هذه الاحوال و اذا کان کذلک، لم يکن مُلائماً لما ليس بتلک الحال، فلم يکن مقولاً علی کثيرين مُختلفين فی تلک الحال، فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الاصلية الّتی لا تختلف فيها الکثرة غير محسوس، بل معقولٌ صرفٍ و کذلک الحال فی کلّ کلّی».

اقول: يُريدُ التّنبيه[1] علی فساد قول من زعم انّ الموجود هو المحسوس و ما فی حکمه و هُمُ المشبّهة و من يجری مجراهم، ممّن يُذعن لقوّتِهِ الوهميّة الحاکمة علی ما ليس من شأنه ان يکون محسوساً حکمها علی المحسوسات.

فقوله : «انّ الموجود هو المحسوس» قضيّة، و قوله: «و انّ ما لا يناله الحسّ بجوهره

---

١ - «يريدالتنبيه» انّما وسم هذا الفصل بالتّنبيه، لانّ الحکم بانّ من الموجودات ما لا يناله الحسّ، قضيةٌ قريبةٌ الی الطّبع سهلةُ الدّرک، يجبُ ان لا يختلف فيها، و ايضاً بنی ذلک علی انّ الطّبيعة المشترکة موجودة و لا شک انّها منخرطة فی سلک البديهيّات و انّما قدّم هذا البحث، لما عرفتَ من انّ هذِهِ الانماط فی الحکمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجرّدة عن المادة فی الذّهن و الخارج، فلو لم يکن هُنا موجودات مجرّدة، يبطل هذا العلم بالکُلّية، لکن وجود المجرّدات، يتوقّف علی ابطال قول من زعم انّ کُلّ موجود محسوس فلهذا قدّمَه. و انّما قال: «قد يغلبُ علی اوهام الناس»، تنبيهاً علی ان هذا الحکم، انّما هو من قبل القوّة الوهميّة الّتی تحکم علی غير المحسوس باحکام المحسوسات. و امّا قوله: «هو المحسوس و ما فی حکمه»، فالمُرادُ بما فی حکم المحسوس، المُتخيّلات و المتوهّمات، فانّ القوم لا يسعهم ان ينکروها، فقالو: انّها فی حکم المحسوسات.

ـ فان قلت: المتخيّل و المتوهّم، محسوسان بالحسّ الباطن،

ـ فنقول: المُراد بالمحسوس هيهُنا، المحسوس بالظاهر و لهذا قال: «فانّ کُلّ محسوس و کُلّ متخيّل، فانّه يختصّ لا محاله بشیءٍ من هذه الاحوال»، و سيذکر الشيخ فی التّنبيه الآتی: انّه لو کان کل موجود بحيث يدخل فی الوهم و الحسّ، الخ، فجعل الحسّ بازاء الوهم، دليلٌ علی انّ المُراد به الحسّ الظاهر، م.

ففرض وجوده محال»، کعکس نقیض لها(۱).

و الجوهر هیهُنا، هو الذّات، و انّما قال: «بجوهره»، لانّهم لا یجوّزون وجود شیء یناله الحسّ بافعاله لا بذاته و قوله: «و انّ ما لا یتخصّص بمکان او وضع بذاته کالجسم او بسبب ما هو فیه کاحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود»، ایضاحٌ لما سبق و ذلک لانّ المحسوس، هو ما له مکان او وضع بذاته و هو امّا جسمٌ او جسمانیٌّ(۲) و هم ینکرون

---

۱ - قوله: «کعکس نقیض لها»، انّما لم یقل: عکس نقیض لها، لانّ عکس نقیضها ما لا یکون محسوساً لا یکون موجوداً و امّا انّ فرض وجوده محالٌ، فلا دَخلَ له فی مفهوم العکس، م.

۲ - قوله: «لانّ المحسوس هو ماله مکان او وضع بذاته و هو امّا جسم او جسمانی»، توضیح الحال انّ مذهبهم ان لا موجود الّا الجسم و الجسمانی، لانّ کُلّ موجود عندهم، لکن فی عبارتِهِ شیءٌ و هو انّ الجسمانی، لا وضع له و لا موضع له بذاته، فکیف یکون قسماً من المحسوس الّذی له مکان و وضع بذاته، علی انّ الشیخ جعل تخصیصَهُ بالمکان و الوضع، بسبب ما هو فیه لا بذاته و ضمیرُ هو، راجعٌ علی الشیء و هو الحال و ضمیر فیه، راجعٌ الی ما و هو المحل.

ثمّ انّ الشّیخ استدلّ علی بطلانه و تقریر علی محاذاة ما فی الکتاب، انّ القدر المُشترک بین المحسوسات موجود، فلا یخلو امّا ان یکون محسوسات او لا یکون و الاوّل باطلٌ لانّه لو کان محسوساً، لاختصّ بوضع معیّن و أین معیّن، فلم یکن مطابقاً لما لیس له ذلک الوضع المعیّن، فلا یکون مشترکاً فیه و قد فرضناهُ مشترکاً فیه هذا خلف.

و فیه نظرٌ، لانّه ان أُرید بقوله: «اختصّ بوضع معیّن»، انّه استلزم ذلک الوضع، فلا نسلّم المُلازمة، و ان أُرید انّه قارن ذلک الوضع المعیّن، فمسلّمٌ لکن لا نسلّم انّه لو قارن وضعاً معیّناً لم یطابق ما لیس له ذلک الوضع و انّما لا یکون مطابقاً لو کان مع ذلک الوضع دائماً و هو ممنوع. و ایضاً ان عنی بقوله: «لم یکن مشترکاً مقولاً علی کثیرین»، انّه لم یکن مشترکاً فیه العقل، فلا نسلّم لزومه و انّما یلزم ان لو کانت الطّبیعة مختصّة بذلک الوضع فی العقل ایضاً. و هو ممنوعٌ لانّه من العوارض الخارجیة و ان عنی انّه لم یکن مشترکاً فیه الخارج، فمسلّمٌ لکن لا یلزم منه الخُلف، لانّ المُختصّ بذلک الوضع فی الخارج، اذا حصل فی العقل، کان صورةً کلیةً منطبقةً علی جمیع الافراد. سلّمناه، لکن معنا ما ینافیه و هو انّ الطّبیعة الکُلیّة امّا ان تکون نفس الشّخص المحسوس فی الخارج، او جزئُها ضرورة امتناع ان تکون خارجة عنه، فان کان نفس الشّخص کانت ایضاً محسوسة و ان کانت جُزئُها یلزم ان لا تکون محمولةً علی الشّخص للتّغایر فی الذّات

وجود ما لا يكون جسماً او جسمانياً و الشيخ نبّهَ على فساد قولهم بوجود الطّبائع المعقولة من المحسوسات، لا من حيث هى عامّة او خاصّة، بل من حيثُ هى مجرّدةٌ عن الغواشى الغريبة من «الاين» و «الوضع» و «الكمّ» و «الكيف» ـ مثلاً ـ كالانسان، من حيثُ هو انسان، الّذى هو جُزءٌ من زيد او من هذا الانسان، بل كلّ انسان محسوس و هو الانسان المحلول على الاشخاص أناساً(١).

ثمّ انّ كان محسوساً، وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معيّنه، كاين ما و وضع ما متعيّنين و حينئذٍ يتمنعُ ان يكون مقولاً على انسان لا يكون فى ذلك الاين و على ذلك الوضع، فلا يكون المُشترك فيه مشتركاً فيه، هذا خلفٌ. و ان لم يكون محسوساً فهيهُنا موجود غير محسوس و هوالموجود المعقول.

و اعلم انّ الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غيرالانسان الواحد، فانّ معنى الاوّل هو الانسان من حيثُ هو طبيعةٌ واحدةٌ لا من حيث هو حيوان او ناطق او غير ذلك، و معنى الثّانى هو الانسان المُقترن بالوحدة.

و الوجود، فاستحال ان يكون جزئاً للشخص و على تقدير ان لا يكون محالاً، لم يكن بُدّ من ان تكون محسوسةً لانّ الاشعّة الواردة على مجموع المُركّب الخارجى، تردُ على كُلّ واحدٍ من اجزائه و صورة المجموع لو انطبعت فى الحسّ، ينطبع صور اجزائه فيه بالضّرورة، م.

١ - قوله: «فانّه من حيث هو هكذا موجودٌ فى الخارج و الّا فلا يكون هذا الاشخاص أناساً»، فيه منعٌ، اذ ليس يلزم من انتفاء المحمول فى الخارج، انتفاء الحمل الخارجى. و قوله: «لا من حيث هو حيوان فقط او ناطق فقط»، غيرُ مستقيم لانّ الحيوانيّة و النّاطقية لهما دخلٌ فى ملاحظة الحقيقة الانسانية، الّلهم الّا ان يُرادَ به لا من حيثُ انّه حيوانٌ فقط، او ناطقٌ فقط، فانّ الحقيقة الانسانية، انّما هى الحيوانيّة و النّاطقيّة معاً و حينئذٍ يستقيم الّا انّ التّجريد انّما يعتبرُ بالقياس الى الغواشى الغربية و هما مُتباينان الطّبيعة الانسانيّة.

و حاصل الفرقان، انّ الانسان من حيث هو واحدُ الحقيقة هو الانسان، من غير اعتبار الوحدة، و الانسان الواحد، هو طبيعة الانسان، مع اعتبار الوحدة و الاوّلُ مشتركٌ فيه دون الثانى و لذلك فسّر الشيخ قوله: «من حيث هو واحدُ الحقيقة»، بقوله: «بل من حيثُ حقيقتُهُ الاصليّة الّتى لا تخلف فيها الكثرة»، فان بل هيهُنا ليس نفياً لما تقدّم بل للاضراب عن العبارةِ الاولى العبارةُ الثّانية الّتى هى اوضح دلالةً على المقصود، م.

و الاوّل مشترکٌ فیه، و الثّانی غیرُ مشترکٍ فیه و لذلک فسرّ الشیخ قوله: «من حیث هو واحد الحقیقة»، بقوله: «بل من حیث حقیقته الاصلیة الّتی لا تختلف فیها الکثیرة» و باقی الفاظ الکتاب ظاهرٌ.

و اعترض بعض المُعترضین(۱)، علی هذا البیان، بانّ الانسان المُشترک موجودٌ فی العقل، لا فی الخارج، و المطلوبُ اثبات موجودٍ فی الخارج غیر محسوس.

و ینحلّ الاعتراض، بالفرق بین طبیعة الانسان الّتی یعرض لها الاشتراک و عدمه و بین الانسان المأخوذ مع الاشتراک، فانّ الاوّل یُوجد فی الخارج و العقل و الثّانی یوجدُ فی العقل فقط، علی ما مرّت الاشارة الیهما.

* وهم و تنبیه *

---

۱ - قوله: «و اعترض بعض المُعترضین»، لما کان دلیلُ الذی ذکره الشیخ قیاساً من الشّکل الثّالث و صورته: انّ الطّبیعة المُشترکة موجودة و الطّبیعة المُشترکة لیست بمحسوسة، یُنتج انّ بعض الموجودات، لیس بمحسوس. اعترض علی المقدمة الصّغری و هو معارضةٌ فی المقدّمة بانّ الطّبیعة المُشترکة، لیست موجودةً فی الخارج، لانّ کُلّ موجود فیه مشخصٌ فلا یکون مشترکاً.

و الجواب انّ المُراد بالطّبیعةِ المُشترکة الطّبیعةِ الموضوعةِ للاشتراک فی العقل لا الطّبیعة، مع الاشتراک و هی موجودةٌ فی الخارج. و امّا قوله: «وهمٌ و تنبیهٌ» هو معارضة فی المقدّمة الکُبری، بانّ الانسان المُشترک انّما یکون انساناً اذا کانت له اعضاءٌ من ید و عین و حاجب و غیرذلک علی ابعادٍ مخصوصةٍ و اوضاع مختلفة و اقدارٍ مُتباینة و لا شکّ انّهُ من حیث هو کذلک محسوس.

و جوابه: انّا لا نُسلّمُ انّ الانسان، اذا کان له اعضاء یکونُ محسوساً و انّما یکون کذلک لو لم یکن الاعضاء مأخوذةً من حیث انّها کلیةً مشترکةً و هو ممنوعٌ. فانّ الانسان المُشترک، لابُدّ ان یکون اعضا مشترکة و هذا الجواب و ان کان هو الحقّ فی جواب المُعارضة، لکن الشّیخ لم یسلک هذه الطریقة، بل انهج منهجاً آخر أوضح، فنقل الکلام الی الاعضاء من حیث انّها مشترکةٌ و استأنف الدّلیل علیها، م.

«ولعلّ قائلاً منهم يقول: انّ الانسان ـ مثلاً ـ انّما هو انسان من حيث له اعضاء من يدٍ و عينٍ و حاجبٍ و غيرُ ذلک و من حيث هوكذلک، فهو محسوسٌ. فنُنبّهه و نـقول له: انّ الحال فی كلّ عضو، كلّى ممّا ذكرته او تركته، كالحال فی الانسان نفسه».

اقول: هذا الوهم هو ان يقال: انّكم قد اشترطتم فی الانسان المعقول، تـجريدَهُ مـن الوضع و الكم، و الانسان لا يعقل الّا و له اعضاء ذوات اقدارٍ مُتباينة الاوضاع على ما يتخيّل منه و يحسّ به.

و الشيخ لم يشتغل بايضاح الحال فی معقوليّة الانسان، لانّ الاشتغال بـالمثال انّـما يكون خروجاً من المقصود، بل نبّه على انّ الحال فی كُلّ واحدٍ من الاعضاء و الاجزاء، فی كونه فی طبيعة معقولة غير محسوسة، كالحال فی الانسان نفسه.

* تنبيه[1] *

«انّه لو كان كلّ موجود، بحيث يدخل فی الوهم و الحسّ لكان الحسّ و الوهم يُدخلان فی الحسّ و الوهم، و لكان العقل الّذی هو الحكم الحقّ، يُدخل فی الوهم.

و من بعد هذه الاصول، فليس شیءٌ من «العشق» و «الخجل» و «الوجل» و «الغضب» و «الشّجاعة» و «الجبن»، ممّا يُدخل فی الحسّ و الوهـم، و هـی مـن عـلائق الامـور

---

۱ - قوله: «تنبيهٌ» للشيخ فی بيان فسادِ قول من قال: لاموجود الّا المحسوس، طريقان: الاوّل: الاستدلال بالمحسوسات، على وجود ما ليس بمحسوس، و فيه وجوهٌ: احدها: ما تقدّم من انّ المحسوسات، مُشتملةٌ على طبايعها الموجودة و هی غيرُ محسوسةٍ، فقد خرج من المحسوساتِ ما ليس بمحسوس. و ثانيها: انّ الاعتراف بالمحسوس و المتوهّم، اعترافٌ بالحسّ و الوهم و هما غيرُ محسوسين. و ثالثها: انّ الاعتراف بالمحسوس و المتوهّم و بالحس و الوهم، اعترافٌ بالعقل الّذی يميزُ بين الحسّ و المحسوس و الوهم و المتوهم، و العقلُ ليس بمحسوس.
و الطريقُ الثّانی: الاستدلال، بعلايق المحسوسات من «العشق» و «الغـضب» و «الخـجل» و غيرُها، فان الاعتراف بالمحسوسات، لا يستلزم الاعتراف بـها لكـنّها مـوجودةٌ بـالضرورة و طبايعها، ليست مُدركة بالحسّ و لا بالوهم، فلذا ميّز بين الطّريقين، بـقوله: «و مـن بـعد هـذه الاصول»، م.

المحسوسة، فما ظنُّک بموجودات، ان كانت خارجة الذّوات عن درجات المحسوسات و علائقها».

لمّا نَبَّهَ على انّ فى كُلّ محسوس، شيئاً ليس بمحسوس و لا بموهوم، لم يقتصر على ذلک، بل نَبَّهَ ايضاً على انّ الحسّ نفسه، ليس بمحسوس و لا بموهوم و كذلک الوهم.

و على انّ العقل الّذى يميّزُ بين «الحسّ» و «المحسوس» و «الوهم»، ليس بموهوم فضلاً عن ان يكون محسوساً، و نبّه ايضاً على انّ للمحسوسات علائقَ غيرُ محسوسة و لا موهومة و هى طبائعُ الامورِ المُدركة بالوهم، كالعشق و الخجل و غيرهما. فانّ اشخاصها مدركةٌ بالوهم و ان لم تكن مدركةً بالحسّ الظاهر، و امّا طبائعها، فليس بمدركة باحدهما اصلاً. و اذا كان حالُ الحواسّ و المحسوسات و علائقهما هذه، فان ثبت وجود اشياء، خارجة عن هذه المراتب بالذّات، فهى اولى بان لا تكون محسوسةً و لا موهومةً.

* تذنيبٌ *

«كُلّ حقّ، فانّه من حيث حقيقتِهِ الذّاتيّة الّتى هو بها حقّ، فهو متّفقٌ واحدٌ غيرُ مشارٍ اليه، فكيف ما به ينال كلّ حقّ وجوده؟».

الحقُّ هيهُنا اسم فاعلٌ، فى صيغة المصدر، كالـ«عدل» و المُرادُ به ذو الحقيقة و هو بمعنى المصدر، يدُلُّ بالاشتراک على معان: منها، الوجودُ فى الاعيان مطلقاً و منها الوجودُ الدّائم، و منها حال القول او العقد[1] الّذى يدُلُّ على حال الشّىء الخارج، اذا كان مطابقاً

---

۱ - قوله: «منها حال القول او العقد»، اعلم انّ الحقّ و الصّدق، مُشتركان فى المورد و هو القول او العقدِ المُطابق للامر الواقع و الفرق بينهما، انّ القول ـ مثلاً ـ اذا كان مطابقاً للامر الواقع، فهُناک نسبتان: نسبةُ الامرِ الواقع الى القول، و نسبةُ القول الى الامر الواقع، امّا اوّلاً فلانّ مُطابقة هذا لذالک، غيرُ مطابقة ذاک لهذا، لانّ مطابقة هذا لذاک، قائمةٌ بهذا و مطابقةُ ذاک بهذا، قائمةٌ بذاک و العرضُ يختلف باختلاف المحل بالضرورة، و امّا ثانياً فلانّ المُطابقة مُفاعلةٌ لا يتحقّقُ الّا بين امرين، منسوبة الى كُلّ واحدٍ منهما صريحاً و ضمناً متعلقة بالآخر كذلک و يعرض لذلک القول، باعتبار كُل واحدةٍ من النّسبتين حال؛ فحالُ القول، بحسب نسبة الامر الواقع اليه هو الحق و ذلک الحال، هو كون القول، مطابق الامر الواقع، لانّه اذا نسب الامر الواقع بالمُطابقة الى القول،

للواقع، فهو صادقٌ باعتبار نسبتِهِ الى الامر، و حقٌّ باعتبار نسبة الامر اليه و المُراد هيهُنا، هو المعنى الاوّل.(۱)

يكون الامرالواقع، مطابقاً به، فهو الحال الّذى عرض القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه. وانّما سُمّى حال القول بهذا الاعتبار حقاً، لانّ اوّل ما يُلاحظ فى هذا الاعتبار، هو الامر الواقع الّذى هو الحق نفسه. و حال القول بحسب النّسبة الى الامر الواقع، هو الصّدق. و ذلک الحال، هو كون القول، مطابقاً للواقع، لما مرّ من انّ المنسوب اليه فى باب المُفاعله فاعل، فهو الحال العارض للقول، بحسب نسبتِهِ الى الامر الواقع. و كلام الشيخ فى هذا التّذنيب: انّه لمّا تبيّن انّ كل موجود، فى الاعيان فهو من حيث حقيقتِهِ الكُليّة، غيرُ مشارٍ اليه، فكيف لا يكون الموجود الّذى هو محقّق ساير الحقائق كذلک؟

قال الامام: هذا الكلام، تمثيلٌ اقناعىٌ، فانّه لا يلزمُ من ان يكون الحقايق، غير مشارٍ اليها، ان يكون محقّق الحقائق ايضاً غيرُ مشارٍ اليه. و قال الشارح: انّه قياسٌ برهانىٌ، فانّه لما ثُبت انّ كُل موجود فى الاعيان، فانّه من حيث حقيقتِهِ غيرُ مشارٍ اليه، و مبدأ الموجودات، موجودٌ فى الاعيان، انتظم قياس على هيئة الشّكل الاوّل، يُنتج ان مبدأ الموجودات، من حيث حقيقتِهِ، غيرُ مشارٍ اليه، و هو المقصود. و فيه نظرٌ، لانّ الثّابت بالدّليل السّابق، هو انّ كُل موجودٍ، له حقيقةٌ كليةٌ، فهو من حيثُ حقيقتِهِ الكُليّة، غير محسوس و هذا انّما يستلزمُ المقصود، لو كان لمبدأ الكائنات حقيقةٌ كليةٌ و هو ممنوعٌ. و ممّا يدلّ على امتناع ان يكون له حقيقةٌ كلية، انّه لو كان لواجب الوجودِ ماهيّةٌ كليّةٌ، يلزم احد الامرين، امّا امتناع الواجب لذاته، و امّا امكان المُمتنع لذاته، و امّا امكان الممتنع لذاته و كلاهُما بيّن الاستحالة. بيان اللزوم، انّه لو كان للواجب ماهيّةً كليةً و وجد منها جُزئىٌ واحدٌ و كانت الجُزئيات الباقية مُمتنعةٌ فامتناعها، امّا لنفس تلک الحقيقة، او لغيرها، فان كان لنفس تلک الماهيّة، امتنع ان يوجد ذلک الشىء الجُزئى الواحد ايضاً، فيكون واجب الوجود، ممتنع الوجود و هو احد الامرين، و ان كان امتناعُها، لغير تلک الماهية، يكون بالنّظر الى نفس تلک الماهية ممكنة، فيكون تلک الجُزئيات، ممكنةٌ لذاتها، ممتنعةٌ بالغير. فالمُمتنع بالذّات، ممكن الوجود بالذّات و هو الامرُ الثّانى، م.

۱ – قال الشارح: «المُراد هيهُنا هو المعنى الاول»، و ذلک حيث قال: كُل موجود، اذا حُذفت مشخّصاته عنه، يكون غيرُ محسوسة و لا موهومة و اذا كان الامر فى هذه الامور و الحقايق كذلک، فما ظنّک فيما هو علة جميع الحقايق و مبدئُها فيكون حينئذٍ اولى بها التّجرد، ک.

و اعلم انّ مقصوده من اثبات موجودٍ غيرُ محسوس، انّما کان هو اثبات مبدأ للوجود غیر محسوس، فلمّا بيّن انّ كلّ موجود فى الاعيان، فانّه من حيث حقيقة الذّاتيّة الّتى هو بها حقّ، اى حقيقة المجرّدة عن العوارض الغريبّة المشخّصة الّتى بها هو هو غـير قـابلٌ للاشارة الحسيّة، صرّح بالمقصود و هو انّ المبدأ الاوّل، الّذى يُعطى كلّ ذى حقيقةٍ تحقّقة و ثبوته، كيف لا يكون كذلک و هذا الكلام، هو تصريح بالمقصود ممّا مضى و لذلک سمّاه «تذنيباً».

و الفاضل الشارح، ظنّ انّه الحق المبدأ الاوّل بسائر الحـقائق فـى ذلک، عـلى وجـه التّمثيل، فحكَمَ بانّ البيان اقناعيٌّ و ليس كذلک، فانّه انّما حكَمَ حُكماً كلّياً عـلى كـلّ حقيقة، بما هى حقيقة، ثمّ تعجّب كيف يتوهّم خروج ما هو محقّق كلّ حقيقة عن حكم يُثبت على كلّ حقيقة.

* تنبيهٌ *

«الشیء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيّتِهِ و حقيقتِهِ، و قد يكون معلولاً فى وجوده. و اليک ان تعتبر ذلک بالمُثلّث ـ مثلاً ـ فانّ حقيقته، مُتعلّقة بالسّطح و الخطّ الّذى هو ضلعُهُ، و و يقوّم انّه من حيثُ هو، مثلّث و له حقيقة المُثلّثيّة كانّهما، علّتاه الماديّة و الصوريّة.

و امّا من حيث وجودِهِ، فقد يتعلّقُ بعلّةٍ اُخرى ايضاً، غير هذِهِ ليست هى علّة تقوّم مثلّثيّته و يكون جزئاً من حدّها و تلک هى العلّة الفاعليّة او الغائيّة الّتى هى علّةٌ فاعليّةٌ للعلّة الفاعلة»(۱).

يُريد ان يُشير الى العلل(۲) و هى امّا عللٌ لماهية الشّیء، او عللٌ لوجودِهِ، و الاُولى

۱ – لعلّية العلّة الفاعليّة، خ.

۲ – قوله: «يُريد ان يُشير الى العلل»، لمّا كان هذا النّمط فى الوجود و عللِهِ و بحث عن الوجود، انّه هل يساوق الاحساس او لا، اراد ان يبحث عن علل الوجود، فلكُل شیءٍ ممكن، ماهيّةٌ و وجود و هما مُتغايران. فله من حيث الماهية، عللٌ و من حيث الوجود، عللٌ. فالعلّة امّا للماهيّة او للوجود، و علّةُ الماهيّة امّا ان تكون الماهية معها بالقوّة و هى المادّية، او بالفعل و هى الصّورية و علة الوجود، امّا مُقارنة للمعلول، او مُباينةً له، و الاُولى «الموضوع» و الثّانيةُ امّا ان يكون عليّتُها

تنقسمُ الى ما يكون به الشّىء بالقوّة و هو المادّة، و الى ما يكون بـه الشّـىء بـالفعل و هوالصّورة.

الثّانيةُ تنقسمُ الى ما يكون علّة بمقارنة الذّات، او بمباينتها. و الاوّل هو الموضوع، و الثّانى ينقسمُ الى ما يكون علّيّته هو الايجاد نفسه، او كونه علّةً للايـجاد، بـان يكـون الايجاد لاجله و الاوّل هو الفاعل، و الثّانى هو الغاية. و المادّة و الموضوع منها، ليستا من العلل الموجبة(١)، بخلاف الباقية، و الجنس و الفصل و ان كانا مقوّمين(٢) للنّوع، لكنّهما

هى الايجاد نفسه و هى العلّةُ الفاعليّة، او كونه علةً للايجاد، بان يكون الايجاد لاجلِهِ و هى العلّةُ الغائيّة.

و هذا الحصر، فيه كلامٌ لانّ الشّرايط و عدم الموانع، علةٌ خارجةٌ عن الخمسة.

اجيب: بانّ بعضها لمّا كان من توابع العلّة الفاعلية كالشرط، و بعضها من توابع العلّة الماديّة، كعدم الموانع، أُخذت منهما و لم يجعل قسماً براسه. و الّذى يبيّن الحصر، ان يقال: العلّةُ، ما يتوقّفُ عليه وجود الشّىء و هو امّا ان لا يحتاج الشّىء الى غيره و هو العلّة التّامة، او يحتاج و هـو مستحيلُ ان يكون نفسه بل، امّا داخلٌ فيه، او خارجٌ عنه و الدّاخلُ امّا ان يكون الشّىء به بالفعل و هو العلة الصوّرية، او بالقوّة و هو العلّة الماديّة. و الخارجُ، امّا ان يكون ما فيه وجود الشّىء و هو الموضوع، او ما منه وجوده و هو الفاعل، او ما لاجلِهِ وجودُهُ و هو الغاية، او ما لايكون كذلک و هوالشّروط والآلات و عدم الموانع، ثمّ ان جعلت العـلة المـاديّة و المـوضوع قسـماً واحـداً لاشتراكهما فى معنى القوّة و الاستعداد، حتّى يكون العلّةُ الماديّة، هى القابل للشّىء او لجُزئِهِ كانت الاقسام ستة، و الّا فسبعة، م.

١ - قوله: «و الموضوع و المادّة، ليستا من العلل الموجبة»، العلّةُ الموجبة على ما هو المشهور، هى ما يجبُ عنه صدورالافعال، بحيث لا يتخلف عنه. و المُرادُ بها هيهُنا ما يكون مؤثراً فـى الوجود، سواءٌ كان بواسطة او بغير واسطة، فالصّورُة مؤثرةٌ فى الوجود، لانّها شريكة العلّة الفاعلية و كونها من علل الماهيّة، لا يُنافى ذلک، و كذلک الغاية مؤثرةٌ فى وجـود المـعلول، بـخلاف الموضوع و المادّة، فانّهما قابلان و القابلُ لا يكون مؤثراً بل متأثراً، م.

٢ - قوله: «و الجنس و الفصل، و ان كانا مقوّمين»، جوابٌ لسؤالٍ مقدّر و هو:
انتم حصرتم العلل فى الخمسة و الجنس و الفصل، من العلل مع انّهما ليسا منها.
اجاب بانّهما ليسا من العلل، لانّهما محمولان على النّوع و لاشىءٌ من العلل كذلک و لانّهما لو

ليسا من العلل، لانّ كُلّ واحدٍ منهما و من النّوع، مقولٌ على الباقيين بانّه هو و العلل و المعلومات لا يكون كذلک.

و اذا تُبيّن ذلک، فقول الشيخ: «الشّىءُ قد يكون معلولاً»، الى قوله: «كانّهما علّتاه المادّية و الصّورية»، اشارةٌ الى علل الماهيّة.

و انّما[۱] قال: «كانّهما علّتاه» و لم يقل: هماعلّتاه، لانّ المُثلّث، لا مادّةَ له و لا صورة، فانّه كمٌّ و المادّة و الصّورة، يكونان للاجسام المُركّبة.

و ايضاً السّطح، ليس بمحلّ للخطّ على الوجه الّذى يكون المادّة للصّورة، و الخطّ

كانا من العلل لتقدّما على النّوع فى الوجود، فلم يتّحدا معه فى الوجود. لا يقال: يُناقض هذا، ما ذُكر فى المنطق، من انّ الجنس و الفصل، علل الماهيّة، لانّا نقول: المُراد هيهُنا، انّ الجنس و الفصل، ليسا من العلل الخارجية و ذلک لا يُنافى كونهما من العلل فى العقل و هو المذكور فى المنطق. و اعلم، انّ العلل، امّا من حيث الخارج، او من حيث العقل و العلل بالقياس الى الخارج، امّا عللُ الوجود و هى الفاعل و الموضوع و الغاية، و امّا علل الماهيّة و هى المادّة و الصّورة و ما اشبههما كما فى المُثّلث. و امّا بالقياس الى العقل، فكذلک امّا عللُ الماهية و هى الجنس و الفصل، و امّا علل الوجود و هى الموضوع، أعنى النّفس و الفاعل و هو العقل الفعّال و الغايةُ لو كانت. فلمّا كانت العلل بالقياس الى الوجودين واحدة، لاجرم انحصرت العلل فى ثلاثة اصناف: عللُ الوجود، و عللُ الماهية فى العقل، و عللُ الماهية فى الخارج، على مامرّ فى المنطق، م.

۱ - قوله: «و انّما قال: كأنّهما علّتاه و لم يقل: هُما علّتاه، لانّ المُثلّث لا مادة له و لا صورة»، لقائلٍ ان يقول: هب انّ المُثلّث لا مادة له و لا صورة الّا انّا لا نسلّم أنّه ليس له علةٌ مادية و صوريّة. فانّ العلّة الماديّة، هى ما يكون معه الشّىء بالقوة و السّطح للمُثلّث كذلک، و الصّورية ما يكون الشّىء معه بالفعل و الاضلاع الثّلاث للمثلّث كذلک. و هذا السّؤال، لم يرد على الشّيخ، لانّ كلامهُ فى علل الجواهر، فالعلّة الماديّة و الصّورية، لا يكون الّا فى الجوهر، و لهذا ربع القسمة و لم يذكر الموضوع منها. و امّا الشّارح، فلمّا زاد الموضوع، فلابُدّ ان يُريد بالعلل، العلل مطلقاً اعمُ من ان يكون علل الجواهر او علل الاعراض، و حينئذٍ لا ينظمّ هذا الكلام. و انّما شبههُما بالمادّة و الصّورة، لا بالجنس و الفصل، لانّهما لمّا كانا جُزئى المثلّث فى الوجود، كانا شبيهين بالمادّة و الصّورة، لانّهما جزءُ الجسم فى الوجود و ليسا شبيهين بالجنس و الفصل لانّهما، جزئان عقليان، م.

ليس بصورة له لانّ نهاية المادّة، لا يكون صورة فيه، و ليسا بجنس و فصل للمثلّث لانّهما، ليسا بمقولين عليه و لا عليهما، بل هُما جُزئان له فى الوجود و لذلک شبّهما بالمادّة و الصّورة، لا بالجنس و الفصل.

و قوله : «و امّا من حيث وجوده، فقد يتعلّق بعلّةٍ اُخرى» الى آخره، اشارةٌ الى علل الوجود.

و لّما اقتصر على الفاعل و الغاية[١]، لحصول مقصودة هيهُنا بهما و لم يذكر الموضوع، اورد لفظة «قد» فى قوله: «فقد يتعلّق بعلّةٍ اُخرى» و اشار بعد قوله: «و تلک هى الفاعليّة»، بقوله: «و الغائيّة»، الى انّ الغائيّة، لا تُفيد وجود المعلول بالذّات بل تفيدُ فاعليّة الفاعل، فهى علّة فاعليّة بالنّسبة الى ذلک الوصف للفاعل، و علّة غائية بالنّسبة الى المعلول.

* تنبيهٌ *

«اعلم انّک قد تفهم معنى المُثلّث و تشک هل هو موصوفٌ بالوجود فى الاعيان ام ليس؟ بعد ما تمثّل عندک انّه من خطٍّ و سطحٍ و لم يتمثّل لک انّه موجودٌ فى الاعيان».

يريدُ الفرق بين ذات الشّىء و وجوده، فى الاعيان[٢] كما اشار الى ذلک فى المنطق،

---

١ - قوله: «و لمّا اقتصر على الفاعل و الغاية» كأنّ سائلاً يقول: لمّا كان علل الوجود ثلاثةً، فلم لم يتعرّض الشيخ الّا لاثنتين؟ قال: لانّ مقصوده، يتمّ بدون الموضوع، فانّ كلامه فى الجواهر و لهذا اورد لفظة «قد» المُفيدة لذكربعض علل الوجود. و هذا انّما يتمّ لو كان مُراد الشيخ بالعلل، مطلقُ العلل، ثمّ لم يذكر منها الّا الفاعل و الغاية امّا لو اراد من العلل، علل الجواهر، فهى منحصرةٌ فى الاربع، لا مزيد عليها، على انّ «قد» لو كان تبعيضيّة لم يفد الّا تعلّق المعلول بالفاعل والغاية فى بعض الاوقات، دون بعض و ليس كذلک. فليس «قد» هيهُنا الّا للتّحقيق و هو كثيرٌ فى كلام الشيخ، م.

٢ - قوله: «يُريد الفرق بين ذات الشىء و وجوده فى الاعيان»، لمّا اورد الشيخ هذا البحث بعينه فى المنطق، فاعادته هيهُنا، كأنّها تكرار خالٍ عن الفائدة، فاعتذر الشارح عنه بانّ المقصود

لكنّ الغرض هيهُنا الفرق بين علل يفتقرُ الشّىء اليها فى كونه موجوداً كالفاعل والغاية، و بين علل يفتقرُ الشّىءاليها فى تحقّق ذاتِهِ فى الخارج و العقل كالمادّة و الصّورة و كذلك ذكرالخطّ و السّطح الشبيهين بهما.

و كان الغرض هُناك، الفرق بين علل يفتقرُ اليها الشّىء فى تحقّق ذاته فى العقل و هى مقوّمات ماهيّتِهِ كالجنس و الفصل، و بين سائر العلل، اعنى العلل الاربع المذكورة.

* اشارةٌ *

«العلّة الموجودة للشّىء الّذى له عللٌ(١) مقوّمةٌ للماهيّة، علّة لبعض تلك العلل

هيهُنا، التّفرقة بين علل الوجود و علل الماهيّة، فى الخارج و كأنّ المُراد ثمّة التفرقة بين علل الماهيّة من حيث العقل و بين ساير العلل، اى علل الوجود و علل الماهيّة فى الخارج.

ـ فان قلت: قوله: و بين علل يفتقر الشّىء اليها فى تحقّق ذاته فى الخارج و العقل كالمادّةو الصّورة، يكاد يُنافى قوله فى المنطق: انّ المادّة و الصّورة من اسباب الماهيّة من حيث الخارج، و الجنس و الفصل، من اسباب الماهيّة من حيث العقل.

ـ فالجواب: انّ الغرض ثمة، انّ الجنس و الفصل، سببا الماهيّة من حيث العقل فقط، لا من حيث الخارج، و امّا الذى هو سببُ الماهية من حيث العقل و الخارج فهو المادّة و الصّورة.

و اعلم انّ الماهيّة اذا كانت مركّبة فى الخارج، فمتى حصل جميع اجزائها فى العقل حصلت فى العقل، و متى وجدت فى العقل، فلابُدّ من وجود تلك الاجزاء اوّلاً فى العقل: امّا الاوّل، فلانّ الماهيّة اذا فرضناها ملتئمةً من اجزاءٍ ثلاثة و تحقّق فى العقل جميع تلك الاجزاء، حتّى الهيئة الاجتماعية، لوكانت، فلابُدّ من تحقّق الماهية فى العقل، فانّ من تصوّر السّقف و الحائط و الاساس و الهيئة الاجتماعية، تصوّر البيت بالضّرورة و امّا الثّانى، فلانّه ما لم يوجد أجزاء الماهيّة فى العقل، لم يوجد الماهية اصلاً فى العقل، لانّا لا نتعقّل الماهيّة العقلية؛ بل المعقولة هى الماهية الخارجيّة فلا يوجد فى العقل الّا بعد تحقّق اجزائها و ذلك بيّن لا سترةَ به فتصوّر الاجزء الخارجية، ينساق الى صورة الماهيّة المُركّبة و لهذا لم يجب ان يكون التّحديد بالجنس و الفصل، و لا بالاجزاء المحمولة و كأنّا بيّنّا طرفاً من ذلك فى المنطق، م.

١ – قوله: «العلة الموجدة للشىء، الذى له علل» لمّا حصر علل الوجود فى قسمين: الفاعل و الغاية، أراد البحث عنهما. فلا ريب انّ العلة الموجدة للمُركّب الخارجى، علة لبعض أجزائه، فانّهُ

كالصّورة أو لجميعها فى الوجود و هى علّة الجمع بينهما».

لمّا ذَكَرَ العلل و فرّقَ بين علل الماهيّة و علل الوجود، و كان هذا النمط مشتملاً على البحث عن علل الوجود، أراد أن يُشير الى كيفيّة تعلّق علل الوجود الّتى هى الفاعل و الغاية بسائر العلل، و كيفية تعلّق احديهمابالأُخرى.

و اعلم انّ المعلولات، تنقسمُ الى ما لا مادّة له و لا صورة، و الى ما له مادّةٌ و صورة. و القسم الاوّل، ينقسمُ الى ما يوجد فى موضوع و الى ما لا يوجدُ فيه. و الاوّلُ يحتاجُ فى وجوده الى علّة توجده، و الى موضوع يقبله و الثانى يحتاجُ الى علّة توجده فقط.

و الشيخ لم يتعرّض لذكر هذا القسم، اذ لم يكن له علل الماهيّة، و القسمُ الثّانى و هو المعلول المركّب من المادّة و الصّورة.

و الشيخ خصّ البحث به، بقوله: «العلّةُ الموجدة للشّىء، الّذى له علل مقوّمة للماهيّة، و العلّة الموجدة فى هذا القسم تكون علّة امّا للصّورة وحدها أو للصّورة و المادّة معاً، مثال الاوّل: النجّار الّذى هو علّةٌ لصورة السّرير دون مادّته و اليه أشار بقوله: «علّة لبعض تلك العلل كالصورة» و مثال الثّانى: الجوهرُ المُفارق الّذى هو علّةٌ لصورة الجسم و مادّته معاً و اليه أشار بقوله: «أو لجميها» و على التّقديرين انّما تصيرُ المادّة مادّة بالفعل، بسبب العلّة الموجدة، فتكون هى علّة للجمع بين المادّة و الصّورة، أعنى التّركيب، فتكون لذلک علّة للمُركّب و الى ذلک أشار بقوله: «و هى علّة الجمع بينهما».

لو وقع كُلّ واحد من أجزائه بدون تلک العلة، لم يحتج مجموع أجزائه؛ أعنى ذلک المركب اليها و قد فرضناه كذلک، هذا خلفٌ. ثمّ لابُدّ و أن تكون علة للصّورة لانّها جزء أخير للمُركبّ و اذا حصلت، حصل المركّب فى الخارج، فلو لم توجد الصّورة، كانت تلک الماهيّة غير حاصلة منها، بل من علة أُخرى موجدة للصّورة، و حينئذ امّا أن توجده المادّة ايضاً او لا. و ايّاًما كان، فالجامعُ بين المادّة و الصّورة، تلک العلّة، و لذلک كانت علّةٌ للمركّب و هذا هو المُراد بقوله: و هى علةُ الجمع بينهما. فلا يعترّض بانّ الجمع أمرٌ اعتبارىٌ، فلا يحتاج الى العلّة، فانّه لا يلزم من كون العلّة جامعة أن يكون الجمع امراً موجوداً فى الخارج، م.

قوله : «و العلّة الغائيّة الّتى لاجلها الشىء[۱] علة بـماهيّتها و مـعناها لعـلّية العـلّة

---

۱ - قوله: «و العلّة الغائية التى لاجلها الشىء»، العلة الغائية لها ماهية و وجود، فهى بـحسب ماهيّتها علة لفاعليّة الفاعل، و بحسب وجودها معلولة للفاعل، ان كانت من الغايات الحادثة: امّا الاوّل، فلانّ الفاعل، انّما يفعلُ الفعل المعيّن، لغاية و غرض فلو لا تلك الغاية، لبقى فاعلاً بالقوّة، فصيرورته فاعلاً بالفعل امر معلّلٌ بتلك الغايات و الغرض، و أمّا الثانى، فلانّ الفاعل، انّما يفعل لتحصيل ذلک الغرض و الغاية، فلو لا أن حصول ذلک الغرض، معلول ذلک الفعل، لما كان ذلک الفعل لاجله. ثمّ الفاعل و ان كان علة لوجود الغاية الّا انّهُ ليس علة لعليّة الغاية و لا لنعناها امّا أنه ليس علة لعليّتها، فلانّ الغاية انّما تكون علة لذاتها لا لشىء آخر و هو ظاهرٌ. و احتجّ الامام بانّ فاعليّة الفاعل، معلّلةٌ بعليّة الغاية، فلو كانت عليّة الغاية بالفاعل، لزم الدّور و فيه نظرٌ، لانّ فاعليّة الفاعل، ليست معللة بعليّة الغاية، بل بنفس الغاية و على ذلک التّقدير، انّما يلزمُ الدّور لو كانت عليّة الغاية معلّلة بفاعليّة الفاعل و ليس كذلک. اللهمّ الّا ان يكون المُراد أنّ الفاعل من حيث انّه فاعل، ليس علة لعليّة الغاية، لكن المنع الاوّل لا يندفع. و امّا انّ الفاعل ليس علة لمعناها، فلانّ معنى الغاية، انّما يُوجدُ فى الفاعل فلو كانت علة لها، لزم أن يكون الشّىء الواحد قابلاً و فاعلاً لشىء واحد و انّه محال. هذا كلام الشيخ.

قال الشّارح: الغايةُ شىءٌ من الاشياء موجود، فلا شکّ أنّ اعتبار شيئيّتها غير و اعتبار وجودها غير. و قد لاحظ فى هذا الكلام، عبارة الشيخ فى «الشفاء» حيث قال: الغاية تفرض شيئاً و تفرض موجوداً، و فرق بين الشىء و الموجود و ان كان الشىء، لا يكون الّا موجوداً کـالفرق مابين الامر و لازمه، فالعلة الغائية، لها حقيقة و شيئية و لها وجودٌ، ثمّ ان ان المعلول، ان لم يكن مسبوقاً بالعدم، فهو المبدع و ان كان مسبوقاً بالعدم، فهو المحدث و غاية المبدع تكون مقارنة وجوده، لانّ غاية مبدع، هو الفاعل و الفاعل مقارنٌ للمعلوم المُبدع فى الوجود، فانّ من مذهبم انّ الواجب فاعلٌ للفعل و غاية له و انّما ابهم الشّارح ذلک و لم يقل غاية المبدع هو الفاعل، بل قال: و الغاية فيهم مقارنة لوجوده و هذا اعمّ بحسب المهفوم من ان يكون فاعلاً او غيره، لانّه لم يثبت بعد انّ الغايات فى المبدعات، هى الافعال، حتّى يثبت ذلک عـلى مـهل، و امّـا غـاية المحدث، فلا يجبُ ان تكون مقارنة له، بل رُبما توجد متأخرة، فلا يكون وجود الغاية هى هذا القسم علّة، و فى الكلام اشارةٌ لطيفةٌ الى انّ الغاية فى القسم الاوّل، علة فانّ الفاعل هُناک، هو الغاية بعينها، بل عليّة الغاية، انّما هى بماهيّتها، لفاعليّة الفاعل و الفاعل علةً لوجودها، فيكون ماهية الغاية علة لعلة وجودها، لكن لا مطلقاً، بل، على بعض الوجوه، فان ماهيّة الغاية انّما هى

الفاعليّة، و معلولة لها فى وجودها، فانّ العلّة الفاعلية علّة ما لوجودها، ان كانت من الغايات الّتى تحدث بالفعل و ليست علّه لعلّيتها و لا لمعناها»

ماهيّة الغاية و معناها، أعنى كونها شيئاً ما، غيرُ وجودها. و المعقولات، تنقسمُ الى مبدع و الى محدث على ما سيأتى بيانه. و الغاية فى القسم الاوّل توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيّتها عليّة و العلّةُ لا يمكن ان تكون متأخرّة عن معلولها، فاذن وجودُ الغاية فى هذا القسم، لا يكون علّة، بل رُبما يكون معلولاً للمعلول، بوجه و العلّةُ انّما تكون هى ماهيتها المتقدّمة. و علّيتُها تكون بأن يجعل الفاعل فاعلاً بالفعل فهى علّةٌ لفاعليّة الفاعل و الفاعل يكون علّة لصيرورة تلك الماهيّة موجودة فماهيّة الغاية تكون علّة لعلّة وجودها لا مطلقاً بل على بعض الوجوه، فلا يلزمُ من ذلک دور. و قول الشيخ ظاهر. و انّما قيّد الغاية بقوله: «ان كانت من الغايات الّتى تحدث بالفعل»، ليصير البيانُ، خاصّاً بالقسم الثانى.

و اعترض الفاضل الشارح، بأنّهم يثبتون للأفعال الطبيعيّة، عللاً غائيّة، و القُوى الطّبيعيّة لا شعور لها، فلايمكن أن يقال: تلک الغايات موجودةٌ فى أذهانها و لا أنّ تلک الغايات، غيرُ موجودة و غير الموجود لا يكون علّة للموجود و لا خلاص عنه الّا بأن يقال: ليس للأفعال الطبيعيّة، غايات.

و الجوابُ: أنّ الطّبيعية مالم تقتض لذاتها شيئاً كاين ما مثلاً، لا تحرّک الجسم الى حصول ذلک الشىء، فكون ذلک الشىء مقتضاها أمرٌ ثابتٌ دالّ على وجود ذلک الشّىء لها بالقوّة، و شعور ما لها به قبل وجوده بالفعل، فهو العلّة الغائيّة لفعلها.

* اشارةٌ *

علةٌ للفاعل من حيث انّه فاعل و ليس علةً لنفس الفاعل، فانّها لو كانت علّة لنفس الفاعل، يلزم الدّور و ضرورة تقدّم نفس الفاعل، على ماهية الغاية من حيث انّها محلٌّ لها، فلو كانت علّةً لنفس الفاعل، لزم الدّور، فالغاية علة، لان يصير الفاعل فاعلاً بالفعل، و الفاعلُ علةً، لان يصير الغاية موجودة و لا دور هيهُنا.

«ان کانت علّة اولی فهی علّة لکلّ وجود[۱] و لعلّة حقیقة کلّ وجود فی الوجود»

العلّةُ الاولی لا یمکن ان تکون صورة، لوجوب تقدّم الفاعل علیها بالاطلاق و لا مادّة، لوجوب تقدّم الفاعل علیها، امّابالاطلاق و امّا فی صیرورتها مادّة بالفعل و لا غایة لوجوب تقّدم سائر العلل علیهابالوجود.

فاذن، ان کان فی الوجود علّة اولی، فهی علّةٌ فاعلیّةٌ لکلّ وجود معلول، و لکُل صورة أو مادّة هما علّتان لتحقّق أیّ معلول کان فی الوجود.

* تنبیهٌ *

«کلّ موجود اذا التفت الیه[۲] من حیث ذاته من غیر التفات الی غیره، فامّا أن یکون

---

۱ - قوله: «ان کانت علة اولی، فهی علة لکل وجود»، والعلة الاولی، لابُدّ ان یکون علة فاعلیّة، لانّ العلل منحصرة فی الاربع و العلة الاولی، لیست احدی الّثلاث، فهی العفاعلیة؛ ما انّها لیست صورة، فلانّ الصّورة معلولة مطلقاً، لما تقدّم من انّ کُلّ مرکب من المادّه و الصورة معلول، و علّتهُ یجبُ ان تکون علة للصّورة و اذا ثبت انّ الصورة معلولة، فلا تکون علة اولی، لانّ العلّة الاولی، ما تکون علّة و لا تکون معلولة، و امّا انّها لیست مادة، فلانّ علّة المرکّب من المادّة و الصّورة، امّا علّةٌ لهما معاً، او عّلة للصّورة، فان کانت علّة لهما، کانت علة للمادّة علی الاطلاق و الّا کانت علة للمادّة فی صیرورتها مادّة بالعفل، لانّ المادّة لا تکون مادة بالعفل، الّا مع الصّورة.

ـ لا یقال: ذکر مفی مثاله السّریر، و لا شکّ انّ الخشبة مادة بالغعل و ان لم تقترن نصورة السّریر،

ـ لانّا نقول: هذا تمیثلٌ علی سبیل الاتّساع و الّا فهیئة السّریر، لیست صورة، لانـها عـرضٌ و العرضُ لا یکون جوهراً.

و امّا انّها لیست غایة، لانّ الغایة معلولة فی الوجود، و اذ بطل ان یکون العـلة الأُولی احـدی الثّلاث، تعیّن ان تکون علّة فاعلیة لکُلّ وجود، بنائاً علی الوحدة و لذلک تکون علة لتـحقّق المادّة و الصوّرة اللتّین هُما علتا ماهیّة کُلّ مرکّب، فالمرادُ بالحقیقة فی قوله: «و لعلّه حقیقة کل وجود»، الماهیة المرکّبة، و علة الماهیّة المُرکبّة المادّة و الصّورة، فالعلةُ الاولی، علة لعلّة کُـلّ ماهیةٍ مرکّبة فی الوجود، م.

۲ - قوله: «تنبیهٌ کُلّ موجود، اذا التفت الیه»، لمّا اشـار الی عـلّة الوجـود اراد اثـبات واجب الوجود. و قدّم علی ذلک مُقدّمتین: احدیهُا فی تحقیق ماهیّة المُمکن و هی هذا الفصل، الثّانیة

بحيث يجب له الوجود فی نفسه أو لا يكون. فان وجب، فهو الحقّ بذاته الواجب وجوده من ذاته و هو القّيوم، و ان لم يجب، لم يجُز أن يقال: انّه ممتنعٌ بذاته بعد ما فرض موجوداً، بل ان قرن باعتبار ذاته، شرط عدم علّته صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علّته صار واجباً. و ان لم يقرن بها شرط، لا حصول علّة و لا عدمها، بقی له فی ذاته الأمرُ الثالث و هو الامكان. فيكون باعتبار ذاته، الشیء الّذی لا يجب و لا يمتنع. فكلّ موجود، امّا واجبُ الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته.»

يُريد قسمة الوجود الی الواجب (الوجود) لذاته و الممكن (الوجود) لذاتِهِ و الفاظه ظاهرة.

قوله : «فهو الحقّ بذاته»، أی: الثّابت الدائم بذاته. و «القيُّومُ» هو القائم بذاته غير متعلّق الوجود بغيره علی الاطلاق و هو اسمٌ من أسماء اللّه تعالی.

* اشارةٌ *

«ما حقّه فی نفسه الامكان[1]، فليس يصيرُ موجوداً من ذاته، فانّه ليس وجوده من

فی بيان احتياجِهِ الی المرجّح و هی الفصل الذی يليه. ثمّ ذكر البُرهان عليه فی الفصول الآخر. هذا بيان ترتيب البحث، م.

١ - قوله: «ما حقّه فی نفسه الامكان»، ظاهرُ هذا الكلام، انّ وجود الممكن، ليس من ذاته، فوجوده من غيره. بيانُ الاول أنّ المُمكن، بالنّظر الی ذاته، لما صحّ ان يكون موجوداً و ان يكون معدوماً فليس اقتضاء ذاته الوجود اولی من اقتضائه العدم.

قال الامام: هذا الكلام، يشتمل علی امرين: احدهما انّ وجود المُمكن، ليس من ذاته، و الآخر انّ المُمكن، متی لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره. و الاوّل مستدركٌ لانّ الممكن، لا معنی له الّا ما لا يقتضی لذاته الوجود و العدم. فحمل هذا المفهوم عليه، لا فائدة فيه. و الثّانی لابُدّ له من برهانٍ، لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته و لا من غيره، بل اتفاقاً.

اجاب الشارحُ بانّ المُراد، اثبات احتياج الممكن فی وجوده الی غيره و ذلک لانّ الوجود و العدم، بالنّظر الی ذات الممكن، علی السّوية فلو لم يحتجّ الی غيره، لزم ترجّح احد المُتساويين علی الآخر، لا لمرجّح و انه محالٌ فی بداية العقول. فلا استدرک فی الاول لانّه اشار الی امتناع استغنائه فی الوجود عن الغير و بينه بقوله: «فانّه ليس وجوده من ذاته اولی من عدمه»، فانه

ذاته، أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فأن صار أحدهما أولى فلحضور شیء أو غيبته، فوجوده كلّ ممكن الوجود هو من غيره.»

يُريد بيان أنّ الممكن، لا يوجد الّا لعلّة تغايرة و تقريره: أنّ الممكن، امّا أن تحتاج ذاته فی أن تكون موجودة الى غيرها أو لا تحتاج. و الثانی باطلٌ، لاستحالة ترجّح أحد شيئين مُتساويين من غير مرجّح. فاذن، الأولّ حقٌّ.

و الشيخ أشار بقوله: «فليس يصيرُ موجوداً من ذاته»، الى فساد القسم الثانی. و بقوله: «فانّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن»، الى استحالة التّرجّح من غير مرجّح.

و بقوله«فان صارأحدهماأولى فلحضور شیءأوغيبة»الى أنّ الحقّ هوالقسم الأوّل.

* تنبيهٌ *

«امّا أن يتسلسل ذلک الى غير النّهاية، فيكون كلّ واحدٍ من آحاد السّلسلة ممكناً فی ذاته و الجملة متعلّقةٌ بها فتكون غير واجبة أيضاً و تجب بغيرها. و لنزد هذا بياناً.»

يُريدُ اثبات واجب الوجود لذاته و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير[1] أنّ ذلک الغير، امّا واجبٌ و امّا ممكنٌ. و الكلام فی ذلک الممكن، كالكلام فی

اشارةٌ الى استحالة الترجح. و لا افتقار فی الثانی الى البرهان، لانّه بديهيُّ الاستحالة.

و فی هذا التّوجيه، تعسفٌ، فانّه ان عنى بذلک، انّ مفهوم قوله: «ليس يصيرُ موجوداً من ذاته»، هو مفهوم امتناع عدم احتياجه فی وجوده الى الغير، فهو بين البطلان ضرورة اعتبار الغير فی المفهوم الثّانی و عدم اعتباره فی المفهوم الاول، و ان عنى به انّ الاول مستلزمٌ للثانی، فالسّؤال عايدٌ لانّ فی ايراد الملزوم استدراكاً كما كان و كذا الكلام، فی قوله: «اشار بقوله فانّه ليس وجوده من ذاته، اولى من عدمه الى استحالة التّرجح بلا مُرجّح»، فانّ معنى ذلک القول، ليس الّا انّ ذات المُمكن، لا يقتضی وجوده و لا عدمه و هذا لا يدُلُّ على استحالة التّرجّح بلا مُرجّح و هو بيّنٌ لا سترة به.

و الاولى ان يقال: القضيّةُ لمّا كانت بديهيةً و كان فيها خفاء ما اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن، فلهذا اورد مفهومه و حمله عليه ايضاحاً، م.

۱ - قوله: «و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج المُمكن الى الغير»، أی لمّا ثبت انّ كُل ممكن،

محتاجٌ الى الغير فى وجوده، فذلک الغير ان کان ممکناً فهو محتاجٌ الى شىء آخر، فامّا ان ينتهى الى الواجب، او يدور الاحتياج، او يتسلسل و ذلک لانّه ان انتهى الى الواجب، فذلک و الّا فان کانت السّلسلةُ متناهية، يلزم الدّور و ان کانت غيرُ متناهية، يتسلسل. فأجزاء الانفصال، لابُدّ ان يکون ثلاثة، لکن الشّيخ، اقتصر على واحدٍ منها بقوله: «امّا ان يتسلسل ذلک الى غير النّهاية»، فحذف الجُزئين الآخرين: امّا الاوّل فلانّه نفس المطلوب، و امّا الثانى، فلانّه بين البطلان، و بسبب آخر يذکره. فهذا هو السّبب فى حذف جزئى المُنفصلة و الاقتصار على جزء واحد. ثمّ انّ هذا البُرهان، قرّره فى هذا الفصل بوجهٍ اجمالى، و فى الفصل الّذى يليه بوجهٍ تفصيلى و لهذا سمّاهُ شرحاً.

و التقّرير على الوجه الاوّل: انّ المُمکنات، لو تسلسلت و کُلّ ممکن، محتاجٌ الى موجد آخر، فلابُدّ من شىءٍ تحتاجُ اليه جملة تلک الممکنات، و کل واحدٍ من آحاد. و ما يحتاج اليه الجملة و کُلّ واحدٍ يکون مغايراً للجملة و لآحادها بالضّرورة و کُل موجود مغايرٌ لها و لآحادها خارجٌ عنها، فلا يکون ممکناً و الّا احتاج الى موجودٍ آخر فيکون بعض السّلسلة فاذن هو الواجب و هو المطلوب. و فيه نظرٌ لانّه ان أُريد انّه لابُدّ من شىءٍ آخر، يحتاج اليه الجملة و کُلّ واحدٍ من الآحاد، فلا نُسلّم ذلک، و لم لا يجوز ان يکون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه کُلّ واحد؟ و ان أُريد انّه لابُدّ من شىء خارج، يحتاج اليه الجملة و شىء يحتاج اليه کل واحد. فلا نُسلّم أن ذلک الشّىء، الذى يحتاج اليه الجملة مغاير لکل واحد من الآحاد، حتّى لا يلزم ان يکون خارجاً عن الجملة. و هذا لا يدفعُ الّا بأن يقال: الشّىء الّذى يحتاج اليه الجملة، لا يجوز ان يکون نفس الآحاد، و لا کُلّ واحدٍ منهما و لا بعضها، بل خارجٌ عنها فلابُدّ من التّقسيم، فلذلک صار هذا الوجه اجمالياً و الوجه الثّانى تفصيلياً.

و تقرير سؤال الامام انّ السّلسلة الغير المُتناهية و هى الموجودات الغير المُتناهية الّتى يکون بينها ترتّب، فانّها ان لم يکن بينها ترتب، لم يکون سلسلة امّا ان يکون آحادها موجودة معاً او غير موجودةٍ معاً. فان کان آحادها، غيرُ موجودة معاً لا يستحيلُ عندهم عدم تناهيها و انّما المحال ما يکون آحادها موجودةً معاً، فتسلسل المُمکنات انّما يکون محالاً لو کانت آحادها موجودة معاً و انّما يکون کذلک، لو لم يجز استناد کل ممکنٍ الى سببٍ متقدّمٍ عليه بالزّمان، فانّه لو جاز ذلک، لم يکن آحاد السّلسلة موجودة معاً و حينئذٍ يجوزُ استناد کُلّ ممکن الى آخر، لا الى اوّل.

الاوّل: فامّا أن ينتهى الى واجب، او يدور الاحتياج، او يتسلسل الى غير النّهاية.

و الشيخ لم يذكر القسم الأوّل، لانّه المطلوب، و لا الثانى، لانّه ظاهرُ الفساد، و لسبب آخر، نذكره فيما بعد، بل ذكر الثالث و أراد أن يبيّن لزوم المطلوب منه، فبيّن فى هذا الفصل، أنّ سلسلة المُمكنات على تقدير وجودها، محتاجةٌ الى شىءٍ خارجٍ عنها تجب هى به.

قال الفاضل الشارح: يُمكن أن يقرّر البُرهان عليه، من غير ذكر تقسيمات، و يمكن أن يقرّر بتقسيمات. و الشيخُ قرّر على الوجه الاوّل فى هذاالفصل. و على الوجه الثّانى فى الفصل الّذى يليه.

و التّقرير على الوجه الاوّل، انّ المُمكنات، لو تسلسلت، لم يكن لها بدٌّ من شىءٍ تحتاجُ اليه جملة تلك الآحاد المُمكنة و كُلّ واحدٍ منها. و كلّ موجود مغايرٌ لها و لآحادها، وجب أن يكون خارجاً عنها، و أن لا يكون ممكناً اذا لو كان ممكناً لكان منها، فاذن هو واجبٌ.

و قال أيضاً: هذا الفصل، موقوفٌ على بيان أنّ السّبب، لا يجوز أن يكون متقدّماً

قال الشارح: على هذا الكلام، مؤاخذة لفظية و هى انّ استناد الشّىء الى ما قبله بالزّمان محالٌ، لانّه استنادٌ الى معدوم، بل الواجب ان يقال: هذا البيان، موقوفٌ على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة، فانّه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها، جاز ان لا يكون كُلّ واحدٍ من السّلسلة باقياً الّا فى زمانين، يكون فى أحدهماموجداً و فى الآخر موجداً و حينئذٍ جاز استناد كُل ممكن الى آخر، لا الى أول. و لمّا كانت المؤاخذة يندفع بتغيير العبارة سمّاها لفظية.

و نحن نقول: لا نسلّم أنّ اسناد الشّىء الى ما قبله بالزّمان، اسنادٌ الى المعدوم، و انّما يكون كذلک، لو لم يصر المتقدّم بالزّمان على الشىء مقارناً له و هو ممنوعٌ. فانّ الاب متقدّم على الابن و مقارنٌ له، لا من جهة التّقدم، بل من جهة أُخرى. و ليس كلام الامام الّا انّ السّبب ممكنٌ أن يوجد و يكون فى الوجود زماناً ثمّ يوجد المُسبّب ثمّ ينعدم. و هكذا المُسبّب، يكون موجوداً زماناً ثم يوجد سبباً آخر، ثمّ ينعدم. و هكذا كُلّ سبب يكون فوقه سبب كان متقدماً عليه بالزّمان فيكون كُلّ مسبّب فوقه سبب لا الى أول و لا يلزم منه محال و هذه الصّورة و ان كانت مبنيةً على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مبنيةٌ ايضاً على تقدّم السّبب على المسبّب بالزّمان، فلا غُبار على كلام الامام، م.

بالزّمان على المسبّب، اذ لو جاز ذلک، لما امتنع استناد کلّ ممکن الى آخر قبله، لا الى أوّل و ذلک عندهم جائزٌ أمّا اذا ثبت أنّ السّبب، لابُدّ من وجوده مع المسبّب فحينئذٍ لو حصل التّسلسل، لکانت الأسباب و المُسبّبات معاً و کان البيان مستقيماً، لکـن الشـيخ تساهل فيه هيهُنا اذا کان فى عزمه أن يذکره فى أوّل النّمط الخامس.

و **اقول:** على هذا الکلام مؤاخذةٌ لفظيةٌ و هى أنّ استناد الشّىء الى ما قبله بـالزّمان محالٌ، لأنّه استنادٌ الى معدوم، فالواجب أن يقال: انّ هذا البيان، موقوفٌ على بيان امتناع بقاء المعلول، بعد انعدام العلّة بالزّمان لانّ کلّ واحدٍ من السّلسلة، لو کان غير باق الّا فى زمانين، يکون فى أحدهما معلولاً لما يتقدّم عليه، و فى الثّانى علّة لما يتأخّر عنه لکان استناد کلّ ممکن الى آخر قبله لا الى أوّل. و مُراد هذا **الفاضل**، هو هذا المعنى.

و امّا الاعتراض المشهور و هو أنّ اطلاق الجملة على ما لا يتناهى، لا يصحّ، فلفظىّ ينبغى أن لا يلتفت فى الابحاث المعنويّة الى أمثاله.

* شرح *[1]

---

١ - قوله: «شرحٌ» تحرير الدّليل أنّ المُمکن لابُدّ أن يکون له علّة، فعلّتُهُ ان کانت واجبةً فـهو المطلوب، و ان کانت ممکنة، فاما أن ينتهى الى الواجب، أو يدور، او يتسلسل. و أيّاً ما کان، يلزم وجود الواجب، امّا على تقدير الانتهاء، فظاهرٌ و امّا على تقدير الدّور او التّسلسل، فلانّ کُـلّ جملة کل واحدٍ منها ممکنٌ متناهية کانت أو غير متناهية، امّا ان يکون واجبة الوجود أو ممکنة و الاوّلُ باطلٌ، لانّها لم تجب بذاتها بل باجزائها، و الثّانى لابُدّ لها من علّة، فتلک العلة امّـا کـل آحادها، أو بعضها او امر خارج عنها. فان کانت العلة جميع آحادها، يلزم أن يکون الشىء علة لنفسه، و ان کانت کل واحد واحد منها، فهو ايضاً باطلٌ، لانّ کُل واحد واحد، لا يستقل بايجاد الجملة، و ان کانت العلة بعض آحادها، فهو ايضاً باطلٌ، لانّ کل واحد فرض، فعلّتة أولى بالسببيّة منه فتعيّن أن يکون العلة امراً خارجاً عنها و هو المطلوب.

لا يقال: لا نسلّم أن الجملة امّا واجبة او ممکنة و انّما تکون کذلک، لو کانت مـوجودة و هـو ممنوع. فانّ الموجود، ما قام به الوجود و من المستحيل أن يقوم الوجود بجميع المُمکنات و على تقدير امکانها، لا يلزم أن يکون موجودة، حتّى يحتاج الى علة موجودة.

لانّا نقول: متى کان کُلّ واحدٍ من الموجودات ممکناً، کان وجوده من غيره فهو بالنّظر الى ذاته

«كلّ جملة كلّ واحد منها، معلولٌ فأنّها تقتضى علّة خارجة عن آحاد.»

يُريد بيان أنّ سلسلة الممكنات على تقدير وجودها، محتاجةٌ الى شىءٍ خارجٍ عنها على وجهٍ أبسط، فجعل الدعوى اعمّ مأخذاً بأنّ حكم على كلّ جملة سواء كانت مُتناهية أو غيرُ متناهية بشرط أن يكون كلّ واحدٍ منها معلولاً بالاحتياج الى شىء خارج.

قوله : و ذلک لانّها امّا أن لا تقتضى علّة أصلاً فتكون واجبة غير ممكنة[۱] و كيف يتأتّى هذا و انّما يجب بآحادها.»

و هذا تقريرُ البُرهان بالقسمة الى قسمين: أحدهما ما ذكره و أوضح فساده. و القسم الآخر و هو أن يقتضى علّة ينقسم الى ثلاثة أقسام، لانّ علّة الجملة، امّا أن تكون كلّ الآحاد، أو بعضها، أو شيئاً خارجاً عنها.

فقوله: «و امّا أن يقتضى علّة هى الآحاد بأسرها، فتكون معلولةً لذاتها، فانّ تلک و

ليس بموجود و متى كان كل موجود ممكنٌ بالنّظر الى ذاته معدوماً، فجميع المُمكنات بالنّظر الى ذواتها يكون معدوماً، فلا يكون وجودها الّا من الغير. و لا نقول: انّ جميع المُمكنات، ممكن واحد، بل هى ممكنات لا توجد بالنّظر الى ذواتها، بل من الغير لو قطع النّظر عنه لم يكن شىء منها موجوداً و هذا بديهىٌ لا شکّ فيه.

فان قلت: لمّا ثبت انّ جميع المُمكنات، لابُدّ لها من موجدٍ خارجٍ عنها، فأى حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثّلاثة، فانّه يكفى أن يقال: من الموجودات الواجب و الّا لكان جميع الموجودات ممكناً و حينئذٍ يحتاجُ الى الواجب.

فنقول: هذا استدلالٌ بجميع الموجودات، على وجود الواجب و الغرضُ الاستدلال بكُلّ موجود من الموجودات و لا يتمّ الّا بتلک المُنفصلة. و اعلم أنّ الشيخ قرّر البرهان فى «الشفاء» هكذا: كُلّ ما هو معلول و علة، فهو وسطٌ بين طرفين بالضّرورة، فانّه لما كان معلولاً كان له علة و لمّا كان له علة، كان له معلول، فلو تسلسلت العلل الى غير النّهاية، لكانت سلسلة العلل الغير المُتناهية معلولة و علة اذ لا واحد من آحادها الّا و هو معلول و علة أيضاً اما انّهاعلة فلانّها علة للممكن الطّرف المفروض، و امّا انّها معلولة و علة، و ثبت انّ كل ما هو علة و معلول وسط، فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطاً فيكون وسطاً بلا طرف و انّه محال. و يمكن أن يورد السّؤال المذكور عليه لكنّه يندفع بما ذكرنا.

۱ - «غير معلولة»، خ.

الجملة و الكُلّ شىء واحد. و أمّا الكلّ بمعنى كلّ واحد، فليس يجب به الجملة.»

بيان فساد القسم الاوّل.

و وجهه: انّ كلّ الآحاد امّا ان يراد به الجملة او يُراد به كلّ واحد و الاوّل باطلٌ لأنّ نفس الشّىء لا يكون علّة لها و الثّانى باطلٌ لأنّ علّة الشىء، يجب أن تكون مقتضية له، و وجود كلّ واحدٍ من الآحاد، ليس بمقتضى للجملة.

و اعلم انّ حصول الجملة من أجزائه[١] يكون على ثلاثة انواع: احدها أن لا يحصل

---

١ - قوله: «و اعلم أنّ حصول الجملة من أجزائه»، حصول الجملة أجزائه بوجوه ثلاثة، فانّه رُبما يُنضمّ جزء مع جزء، فيحصل الجملة بمجرّد اجتماعها و رُبما ينضمّ جزء مع جزء و يتحقّق منه هيئة اجتماعية، فيحصل بسبب ذلک جملة.

ـ فان قلت: لما تحقق الاجتماع فى الاوّل، فلابُدّ أن يكون ثمة هيئة اجتماعية فهو المجموع الثّانى،

ـ قلنا: منعناه، فانّ المجموع الثّانى، اذا تحقّق، فمعروض الهيئة الاجتماعية، ليس أحد الجُزئين بل مجموعهما، و ليس فيه هيئة اجتماعية أُخرى.

و رُبما ينضمّ جزء مع جزء و يفيض على المجموع صورة أو مزاج و يحصل بحسب ذلک جملة. فالحاصلُ فى الاوّل، مجرّد الاجتماع و هو شىءٌ مع شىء، و فى الثّانى الاجتماع مع هيئةٍ اجتماعية و العبارة عنه بانّه شىء لشىء مع شىء، فان الهيئة الاجتماعية، شىءٌ حاصل لمجموع و هو شىءٌ مع شىء، و فى الثّالث صورةٌ نوعيةٌ او مزاج فيهما و قد عبّر عنه بانّه شىءٌ من شىء مع شىء.

فلقائل أن يقول: لفظة «من» تارة يُستعمل فى العلّة الفاعلية، فيقال: وجود الممكن، من الواجب، و أُخرى يستعمل فى العلّة الماديّة فيقال: السّريرُ من الخشب، فان كان المراد بقوله: «الحاصل فى الثالث شىءٌ من شىء مع شىء»، أنّ المجموع و هو الشّىء مع الشىء، فاعل له، فهو باطلٌ ضرورة أن المجموع ليس بفاعل للصّورة النّوعية، و ان كان المُراد أنّه قابلٌ، فلا فرق بين الحاصل فى الثّالث و الحاصل فى الثّانى و الواجبُ أنّ المُراد القابل. و لا نُسلّم عدم الفرق بين الحاصلين و انّما يكون لو لم يختلفا بجهةٍ أُخرى فانّ الاشتراک فى بعض الصّفات، لا يوجب الاشتراک فى جميع الجهات و الصفات. والحاصلان و ان اشتركا فى قابليّة المجموع الّا أنّ الحاصل فى الثّانى مجرد هيئة اجتماعية، و فى الثّالث صورةٌ نوعية أو مزاج.

عند اجتماع الأجزاء شیء غير الاجتماع، كالعشرة الحاصلة من آحادها، و الثانی أن يحصل هناک مع الاجتماع هيئة أو وضع ما متعلّقةٌ بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران و السقف، و الثالث أن يحصل هناک بعد الاجتماع شیء آخر هو مبدأ فعل، أو استعدادٌ ما كالمزاج الحاصل، بعد تركيب الاستقسات.

والحاصلُ فی الاوّل هوشیءٌ مع شیءٍ فقط، و فی الثانی هو شیءٌ لشیء مع شیء، و فی الثّالث هو شیءٌ من شیء مع شیء. و لمّا كانت الجملة المفروضة ههُنا من النّوع الاوّل حكم الشيخ عليها بانّ الآحاد و الجملة و الكلّ شیءٌ واحد.

قوله : «و امّا أن يقتضی علّة هی بعض الآحاد و ليس بعض الآحاد أولى بذلک من بعض ان كان كلّ واحد منها معلولاً لأنّ علّته أولى بذلک.»

هو بيانُ فساد القسم الثانی و معناهُ أن كلّ واحدٍ من الجملة، لمّا كان معلولاً فلم يكن بعض الآحاد بالعلّية أولى، لانّ كلّ بعض يفرض علّة، فالبعضُ الّذی هو علّة ذلک البعض، أولى منه بالعلّية.

قوله : «و امّا ان يقتضی علّة خارجة عن الآحاد كلّها و هو الباقی.»

معناهُ ظاهرٌ. و فساد الاقسام المذكورة، دلّ على صحّة هذا القسم.

نعم يرد أن يقال: لا فرق بين العبارتين فی المفهوم، فان مفهوم الثّانی أنّ الحاصل شیءٌ فی مجموع قابل له، و مفهوم الثّالث ايضاً أنّ الحاصل شیءٌ فی مجموع قابل له. فعبارته لا يفيد الفرق و هو بصددِه.

و تحقيق الكلام فی هذا المقام، أنّ المُركّب الخارجی، امّا أن يكون له حقيقةٌ مغايرةٌ لحقيقة الآحاد أو لا، فان لم يكن، فهو القسم الاوّل، و ان كان، فامّا أن يحصل له صورةٌ منوعةٌ حتّى صار نوعاً فی الخارج، يصدرُ عنه آثار مختلفةٌ فهو الثّالث، و الّا فهو الثّانی. و امّا العبارة و ان كانت قاصرة عن المُراد، فهذا هو المراد و لما كانت جملة المُمكنات المفروضة من القسم الاوّل، حكم الشيخ بانّ الجملة و الآحاد شیءٌ واحدٌ. و فيه اشارةٌ الى ما فصّلناه.

* اشارةٌ *

«كلّ علّة جملة هى غير شىء من آحادها[١] فهى علّة اولاً للآحاد، ثمّ للجملة و الّا

١ - قوله: «اشارةٌ: كل علة جملة هى غيرُ شىءٍ من آحادها»، قد ثُبت أنّ كل سلسلة معلولات، تحتاجُ الى علة خارجة. فتلك العلة الخارجة، لابُدّ أن تكون علةً لكل واحد من آحادها، لانّ تلك العلّة الخارجة، لابُدّ أن يكون علةً لبعض آحادها و ذلک ظاهر. فاما أن يوجد فى الآحاد الباقية شىءٌ لا يكون معلولاً لذلک البعض، أو لا. فان لم يوجد، فهو المطلوب، و ان وجد، فامّا أن يكون ذلک الواحد، علةً لذلک البعض أو لا. فان كان علة، لزم اجتماع علّتين على معلولٍ واحد و انّه محالٌ، و ان لم يكن علة، يلزم أن يوجد فى الجملة أمـران لا ارتـباط بـينهما بـالعليّة و المعلوليّة. و ذلک فى السّلسلة المفروضة محال.

لا يقال: لا نُسلّم استحالة اجتماع علّتين و انما يكون محالاً لو كانتا مُستقلّتين.

لانّا نقول: العلّةُ الخارجية، لابُدّ أن يكون علةً مُستقلةً بايجاد بعضٍ منها، فانّه ان لم يصدر عنها شىءٌ من الآحاد، لم يصدر عنها الجملة بالضّرورة، فلو احتاج ذلک البعض الى فاعل آخر، لم تكن العلّة الخارجية مستقلة. و قد ثبت انّها كذلک، هذا خلفٌ. فقوله: «فهى علة أو لا للآحاد»، أى علةً لكل واحد واحد و الّا فليكن كُلّ واحدٍ غير محتاج الى تلک العلّة، اذ لا يجوزُ فى هذه الصّورة، أن يكون علةً لبعضها دون بعض. فان جاز أن يوجد جملة لا كالجملةِ المفروضة، يكون علّتها علةً لبعض آحادها، دون بعض، فانّ حقيقة الجملة المفروضة، هى حقيقة الآحاد. فان كانت علّة لبعضها، دون بعض، لم يكن علّة للجملة بالحقيقة، بل علّةً لذلک البعض فقط. هذا هو كلام الشيخ و هو دليلٌ آخر، غيرُ ما ذكرنا.

قال الشارح فى شرح هذا الكلام: العلّة الخارجة، ان كانت علّةً لتلک الجملة على الاطلاق كانت أو لا علة لواحد واحد من آحاد، و الّا فامّا ان لا يكون علة لشىء من الآحاد فلا يكـون عـلة للجملة و امّا ان يكون علةً لبعضها دون بعض، فيلزم أن لا يكون علة للجُملة على الاطلاق. و فيه نظرٌ لانّه ان أُريد بالعلّة المُطلقة العلّة الّتى يستند اليها كُلّ واحدٍ من آحاد الجملة، فذلک الكلام يرجعُ الى قضيةٍ شرطيةٍ يتحدُّ فيها المقدّم و التّالى و هو هذيانٌ لا حاجة فيها الى بيان، و ان أُريد بالعلّة المُطلقة العلّة الفاعلية للجملة، فقيدُ الاطلاق مستدركٌ لانّها المُرادُ من العلة و ان لم يقيّد بالاطلاق و الّذى غلط الشارح قوله: «فلم تكن علة للجملة على الاطلاق»، فظنّ انّ الاطلاق، متعلقٌ بالعلّة، أى لا يكون علة مطلقة و ليس كذلک، بل متعلقٌ بلم يكن. فكأنه قال: فلم يكن علة

فلتكن الآحاد غيرُ محتاجةٍ اليها، فالجملةُ اذا تمّت بآحادها، لم تحتج اليها، بل رُبّما كان شىءٌ ما علّةٌ لبعض الآحاد، دون بعض، فلم يكن علّة للجملة على الاطلاق.»

لمّا ثبت ان كلّ جملة معلولات تفرض، فهى محتاجةٌ الى علّة خارجة، اراد ان يبيّن انّ العلّة الخارجة، ان كانت علّةً لتلك الجملة على الاطلاق، كانت اوّلاً علّة لواحد واحد من الآحاد و بيّنها بالخُلف. ففرضُ كلّ واحد من الآحاد، غيرُ محتاجٍ اليها، و ألزم من ذلک، كون الكلّ غير محتاج اليها، هذاخلفٌ، أو بعض الآحاد غير محتاج اليها. و ذكر أنّ هذا الفرض، ممكنُ الوقوع بخلاف الاوّل الّا أنّه يلزم منه أن تكون علّة الجملة علّةً لها على الاطلاق.

قال الفاضل الشارح: لمّا كان امتناع كون بعض الآحاد علّة للجملة، انّما يُبيّن بأن يقال: بعض الآحاد، ليس بعلّةٍ لجميع الآحاد، لأنّه ليس بعلّة لنفسه، و لا لعلله و كُلّ ما ليس بعلّة لجميع الآحاد، ليس بعلّةٍ للجملة. فأورد هذا الفصل، لبيان المُقدّمة الأخيرة.

و اقول: لو كان مُراد الشيخ ذلک، لما قيّد علّة الجملة فى صدر الفصل بكونها غير شىء من آحاد. و الاشبهُ انّ مرادهُ بيان انّ المُمكنات، لمّا افتقرت جملة الى علّة خارجة، فتلک العلّة يجبُ أن تكون ايضا علّة لآحادها أفراداً كما قدّمناه.

* اشارةٌ *

«كلّ جملة مترتّبه من علل و معلومات على الولاء و فيها[۱] علّة غير معلولة فهى طرفٌ لانّها ان كانت وسطاً فهى معلولة.»

قد تبيّن ممّا مرّ، انّ كلّ جملة مشتملةٌ على عللٍ و معلولات مترتّبة متوالية، سواءٌ كانت متناهية أو غير مُتناهية، ان لم تشتمل على علّة غير معلومة احتاجت الى علّة خارجة عنها.

فذكر هيهُنا، انّها ان اشتملت على علّة كانت تلک العلّة، طرفاً لا محالة و كانت واجبةً غير ممكنة.

* اشارةٌ *

«كلّ سلسلة[١] مترتّبةٌ من علل و معلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر أنّها اذا لم يكن فيها الّا معلول احتاجت الى علّةٍ خارجةٍ عنها، لكنّها يتّصل بها لا محالة طرفاً، و ظهر أنّه ان كان فيها ما ليس بمعلول، فهى طرف و نهاية. فكُلّ سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته.»

لمّا فرغ من بيان المُقدّمات، ألّفها لانتاج المطلوب، فذكر أنّ كلّ سلسلة مترتّبة من علل و معلولات كانت متناهية أو غير متناهية، فلا يخلو امّا أن لا تكون مشتملة على علّة غير معلولة، أو تكون مشتملة عليها. و القسمُ الاوّل، يقتضى احتياجها الى علّة خارجة

---

١ - قوله: «كل سلسلة»، المُراد أنّ كل سلسلةٍ من العلل و المعلولات، فهى تنتهى الى الواجب، لانّهُ امّا ان يكون فيها ما ليس بمجموع، أو لا يكون و أياً ما فواجب الوجود طرف و نهاية لها. اما على التّقدير الاوّل فظاهرٌ، و امّا على التّقدير الثّانى، فلمّا ثبت أنّ العلّة الخارجة لابُدّ أن يكون علة لبعض آحادها، فذلک الواحد امّا ان يكون علّة فى السلسلة أو لا يكون، لا سبيل الى الاوّل الّا لزم اجتماع علّتين مُستقلتين على معلولٍ واحدٍ و انّه محال. و بعبارةٍ أُخرى: العلّةُ الخارجة لابُدّ أن يكون شىءٌ من آحادها صادراً عنها. فلو كان له علة فاعلية فى السّلسلة، لزم أن يصدر واحد عن علّتين و هو محالٌ فبقى أن يكون العلة الخارجية علة لواحدٍ لا يكون له علّة فى السّلسلة فيكون سلسلة العلية و المعلوليّة منتهيةٌ الى العلّة الخارجية، فهى طرف قطعاً.

و قد ذكر الشارح أنّ هذا الكلام لبيان تأليف المقدّمات لانتاج المطلوب و هو وجود الواجب. و به يتمّ البُرهان الّذى أراد الشيخ تقريره. و يرد عليه أنّه لو كان المذراد ذلک لكان قوله: «اشارة: كُلّ علة جملة هى غير شىء من آحادها»، الى آخره، على ما فسّره كلاماً أجنبياً فاصلاً بين المطلوب و مقدّماته.

و الحقّ أن الشيخ لمّا أثبت فى أوّل الفصول وجود الواجب من حيث كونه علّة خارجة عن سلسلة المُمكنات، ذكر من تلك الحيثيّة، احكاماً فى فصولٍ آخر: فمنها أنّه علةٌ لكل واحدٍ من آحاد السّلسلة، و منها أنّه طرف لكُلّ سلسلةٍ حتّى يتبيّن أن السّلسلة الّتى فرضت غيرُ متناهية تتناهى بواجب الوجود.

ـ قال الامام: بقى هيهُنا مقامٌ آخر و هو ابطال الدّور.

ـ أجاب الشارح بقوله: «و اعلم أنّ الدّور» الى آخره و هو ظاهرٌ.

عنها هی طرف لها لا محالة، و لا یُمکن ان تکون تلک الخارجة أیضاً معلولة لانّ السّلسلة المفرُوضه لا تکون سلسلة تامّة بل تکون قطعةً من سلسلة تامّة و الکلامُ فی جملة السّلسلة و القسم الثّانی یقتضی اشتمالها علی طرف. فعلی التّقدیرین، لابُدّ من طرف و الطّرف واجبٌ کما مرّ.

فاذن کلّ سلسلة تنتهی الی واجب الوجود بذاته و هو المطلوب. و هیهُنا قد تمّ البُرهان الّذی أراد الشیخ تقریره.

و اعلم أنّ الدّور و ان کان ظاهر الفساد، لکن علی تقدیر وجوده یلزم منه المطلوب أیضاً أنّه یشتملُ علی جملةٍ متناهیةٍ کلّ واحد منها معلول. و لمّا کان البیان المذکور متناولاً له، لم یفرد الشیخ له قسماً.

* اشارةٌ *

و فی بعض النّسخ تنبیهٌ.

«کل أشیاء تختلفُ بأعیانها و تتّفق فی أمرٍ مقوّم لها فامّا أن یکون ما تتّفق فیه لازماً من لوازم ما تختلف به فیکون للمختلفات لازمٌ واحد و هذا غیر منکر، و امّا أن یکون ما تختلف به لازماً لما تتّفق فیه فیکون الّذی یلزم الواحد مختلفاً متقابلاً. و هذا منکر، و امّا أن یکون ما تتّفق فیه عارضاً عرض لما تختلف به. و هذا غیر منکر، و امّا أن یکون ما تختلف به عارضاً عرض لمّا تتّفق فیه. و هذا ایضاغیرُ منکر.»

هذِهِ قسمةٌ یحتاج الیها فی بیان توحید واجب الوجود[1] و تقریرها: انّ الاشیاء قد

---

۱ – قوله: «هذه قسمةٌ یحتاج الیها فی بیان توحید واجب الوجود»، الشیخ أرادَ بیان وحدة واجب الوجود، لکن قدّم علیه مقدّمتین؛ اولیهما أنّ الاشیاء تختلف امّا بالاعیان او لا بالاعیان. و الّتی تختلف لا بالاعیان، تختلف امّا بالاعتبار او بغیره، امّا بالاعتبار، فکالعاقل و المعقول، فانّ النّفس اذا عقلت نفسها، فالعاقل والمعقول شیءٌ واحدٌ بالذّات مختلفٌ بحسب الاعتبار، و امّا الاختلاف بغیر الاعتبار، فکالاختلاف بالمفهوم کالنّاطق و الانسان یختلفان فی المفهوم و یتّحدان فی الوجود. و المُختلفة بالاعیان، امّا أن یتّفق فی امرٍ مقوّم او فی امرٍ عارض، فاذا کان الاشیاء تختلف بأعیانها و یتّفق فی أمر مقوّمٍ لها، فهی تشتملُ علی ما به الاختلاف و ما به

الاتفاق. و النّسبة بينهما امّا باللزوم أو بالعروض. و علی التقديرين، امّا من جانب مابه الاختلاف، أو من جانب ما به الاتّفاق، فهذه اقسامٌ اربعةٌ لا مزيد عليها:
امّا باللزوم، فاذا كان ما به الاتفاق، لازماً فهو غيرُ منكر، لجواز اشتراک الامور المختلفة فی لازمٍ واحد، و اذا كان ما به الاختلاف لازماً، فهو منكر و الّا لكان الّذی يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً. و انّما أردف الاختلاف بالتّقابل، لانّ اللوازم لو كانت مُختلفة غير متقابلة، يجوز أن تتوارد علی موضع واحد، كالسّواد و السّطح و الشّكل علی الجسم، و امّا اذا كانت متقابلةً، فلا يجوز و الّا لزم اجتماع المُتقابلات علی شیء واحد و هو محال.
و أمّا بالعروض، فاذا كان ما به الاتّفاق، عارضاً فهو غير منكر. و لعلّ قائلاً يقول: ما به الاختلاف، هيهُنا فی الاشياء و هو اعيان الاشياء مستلزمٌ للاشياء و الاشياءُ مستلزمةٌ لما به الاتفاق، لانّه مقوّمٌ لها فلا يكون مابه الاتّفاق، عارضاً بل لازماً و أمّا المثال الّذی ذكره الشارح، فساقطٌ لانّ هذا الجوهر و ذلک العرض، ان لم يعتبر مع الوجود، لم يكن ما به الاتفاق و هوالوجود مقوّماً، و ان اعتبرا مع الوجود، كان ما به الاتّفاق لازماً بالضرورة.
فنقول فی جوابه: تقريرُ المثال أنّ هذا الموجود و ذلک الموجود، اذا كانا اشارتين الی هذا الجوهر و ذلک العرض، فهُما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوماً لهما. و ما به الاختلاف، هذا الجوهر و ذاک العرض و الوجود عارضٌ له لا لازمٌ له.
و اذا تقرّر هذا، فيُجيب عن أصل الاشكال، انّا لا نسلّم أنّ ما به الاختلاف فی الاشياء، مستلزمٌ لها. فانّ هذا الجوهر و ذلک العرض، ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود و ذاک العرض الموجود، أی للمجموع من أحدهما و من الموجود، ضرورة أن كُلّ واحدٍ منهما موجودٌ و المجموع ليس بموجود. و عن اشكال فی المثال بانّا نختارُ أنّ هذا الجوهر و ذاک العرض، مُعتبران مع قيد الوجود. فقولكم: ما به الاختلاف، لازمٌ حينئذٍ ان أردتم به لازمٌ لما به الاختلاف فهو ممنوع، و ان أردتّم انّه لازمٌ للمجموع فمسلّم، لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف. و انّما يكون كذلک لو كان المجموع لازماً لما به الاختلاف و ليس كذلک.
و اعلم أنّ هذه القسمة، لا انتفاع لها فی توحيدِ واجب الوجود، فانّا لو فرضنا واجبی الوجود، لم يكونا شيئين مُختلفين باعيانهما مُتفقين فی أمرٍ مقوّمٌ لهما اذ لا مقوّم لواجب الوجود قطعاً و الّا لزم تركيبة و هو محال.
نعم، الانتفاعُ بمجرّد القسمة بين ما به الاشتراک و هو الوجوب و بين ما به الامتياز الّذی هو

تختلفُ بالاعيان كهذا الشخص و ذلک الشخص، و قد لا تـختلفُ بـالاعيان، بـل امّـا بالاعتبار كالعاقل و المعقول، او بغير ذلک و المختلفة بالاعيان قد تتّفق فى أمرٍ مقوّم كزيد و عمرو فى الانسانية، و قد تتّفق فى امرٍ عارض كهذا الجوهر و ذاک العرض فى الوجود.

فالمُختلفة بالاعيان المُتّفقة فى أمرٍ مقوّم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه: أحدهما ما تختلفُ به، و الثّانى ما تتّفق فيه. و اجتماعهما لا يخلو امّا أن يكون مع امتناع انفكاک من احد الجانبين او لا يكون و الاوّل هو اللزوم، و الثّانى هو العروض. و اللزوم لا يخلو امّا أن يكون من جانب ما به الاتّفاق و وجود هذا القسم ليس بمنكر و هو كالحيوان اللازم للنّاطق و الاعجم فى الانسان و غيره من الحيوانات، و امّا أن يكون من جانب ما به الاختلاف و هو محالٌ، لامتناع كون الحيوان ناطقاً و اعجم معاً.

هذا اذا كان ما به الاختلاف، أشياءٌ كثيرةٌ كما فرض فى الكتاب امّا اذا كان شيئاً واحداً و كان لازماً للجُزء المقوّم الّذىّ به يكون الاتّفاق لو جاز التّكثّر كان المركّب منهُما شخصاً واحداً لا غيرُ فيكون نوعه فى شخصه. و هذا لم يذكر فى الكتاب لانّه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه و امّا العروض فلا يخلو ايضاً امّا ان يكون ما به الاتّفاق عارضاً لما به الاختلاف و وجوده ايضاً ليس بمنكر و هو كالوجود العارض لهـذا الجـوهر و ذاک العرض عند اطلاق هذا الموجود و ذلک الموجود عليهما. فانّ الموجود مقوّمٌ لهما مـن حيث هما موجودان و عارض لذاتيهما المُختلفين بالكُليّة أو بالعكس و وجوده ايـضاً ليس بمنكر و هو كالانسانية المعروضة لهذا او ذاک عند اطلاق الانسان ذاک الانسان عليهما فانّ الانسانيّة مقوّمة لهما و هى معروضة لما اختلفا به من الشخصيّة و مـا فـى الكتاب غنىّ عن التّطبيق.

* اشارةٌ *

التّعين باللزوم و العروض على ما ذكره الامام. و امّا على ما ذكرهُ الشارح فلا حاجة الى هذا القدر أيضاً، بل الى مجرّد قسمة شيئين مُتلاقيين باللزوم و العروص لانّه لم يفرص الكلام الّا فى الواجب الواحد على ما سيأتيک بيانه، م.

«قد يجوز ان تكون ماهيّة الشّىء سبباً[١] لصفة من صفاته، و ان تكون صفةً له سبباً لصفة أُخرى مثل الفصل للخاصّة؛ و لكن لا يجوز أن تكون الصّفة الّتى هى الوجود للشّىء

---

١ - قوله: «اشارةٌ قد يجوز أن يكون ماهية الشّىء سبباً» اعلم انّ المُراد بالماهيّة غير الوجود فان الشّىء امّا ماهيّة أو وجود. فما هو غير الوجود ان يكون سبباً لصفتِهِ و يمكن ان يكون صفته سبباً لصفة أُخرى: لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السّبب متقدّم بالوجود و لا شىء يتقدّم بالوجود على الوجود. و هذا تنبيهٌ على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الّذى هو غير الوجود لا يكون سبباً لوجوده فلا يكون موجوداً بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الّذى هو موجود بذاته.

ـ فان قلت: ما ذكرتُم فى غير الوجودات فى الوجود، فانّ الوجود لو كان سبباً لوجوده و السبّب يتقدّم بالوجود كان الوجود مقدماً بالوجود على وجوده و انّه محال.

ـ فنقول: لا نسلّم انّه محال، فان تقدّم الوجود على وجوده انّما هو بنفسه و هو الوجود، و غير الوجود يتقدّم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده و لا شكّ فى استحالته. و نقول لمزيد الايضاح: كُلّ ما هو غير الوجود فهو معلول لانّ الانسان امّا أن يكون موجوداً للانسانية و لانّه انسان، و امّا أن يكون موجوداً بسبب شىء من خارج. لا سبيل الى الاول، لانّ الانسان انّما يكون انساناً اذا كان موجوداً فلو كان كونه موجوداً لانّه انسان لكان كونه موجوداً لكونه موجوداً فيكون الانسان موجوداً قبل كونه موجوداً و هو محال. فبقى ان لا يكون الانسان موجوداً الّا عن علة و ينعكس بعكس النّقيض الى ان كل ما لا يكون معلولاً لا يكون غير الوجود، بل هو نفس الوجود.

ـ فلو قيل: الوجود ايضاً كذلك، لا يجوز أن يكون موجوداً لانّه انّما يكون وجوداً لو كان موجوداً فيكون موجوداً لانّه موجود فيعود المحال.

ـ فالجواب: انّ الوجود، انّما يكون موجوداً لا بوجودٍ آخر، بل نفسه، فلا معنى لقولنا: الوجود موجودٌ، لانّه وجود الّا أنّ الوجود بنفسه، فلا يلزم ان يكون الوجود موجوداً قبل كونه مجوداً بل اللازم انّ الوجود مقدّمٌ بنفسه على كونه موجوداً و لا محذور فيه. فقد ظهر انّ كُل ما هو غيرالوجود، انّما يكون موجوداً بالوجود، موجوداً بنفسه كما ان الزّمانى؛ متقدمٌ و متأخر، بحسب الزمان و الزّمان بنفسه، و كما انّ الاجسام يختلفُ بالمادّة و المادة بنفسها، و كما أنّ الاشياء يظهر بين يدى الحسّ بالنّور و النّور بنفسه لا بنورٍ آخر. فلمّا كان هذه المُقدّمة اصلاً لاثبات انّ وجود الواجب، غيرُ ماهيته شرع الامام فى البحث عن هذه المسئلة، لكن هيهُنا، م.

انّما هى بسبب ماهّيته الّتى ليست هى الوجود، أو بسبب صفة أُخرى لانّ السّبب متقدّم فى الوجود، و لا متقدّم فى الوجود، و لا متقدّم بالوجود قبل الوجود.»

اقول: هذه مقدّمةٌ أُخرى لمسئلة التّوحيد و مثال كون ماهيّة الشّىء سبباً لصفة من صفاته كون الاثنينيّة سبباً لزوجيّة الاثنين، و مثال كون صفة ما هى الفصل سبباً لصفة أُخرى هى الخاصّة كون النّاطقيّة سبباً للمُتعجّبيّة، و مثال كون صفة ما هى الخاصة سبباً لصفة هى خاصّة أُخرى كون المُتعجّبيّة سبباً للضّاحكيّة، و مثال كون صفة ما هى العرض سبباً لصفة أُخرى مثلها كون اتّصاف الجسم باللون سبباً لكونه مرئيّاً و الفرق بين الوجود و بين سائر الصّفات هيهُنا أنّ سائر الصّفات انّما يوجد بسبب الماهيّة، و الماهيّة توجد بسبب الوجود و كذلک جازَ صدور سائر الصّفات من الماهيّة،ب عضها من بعض، و لم يجُز صدور الوجود من شىءٍ منها.

و **الفاضل الشارح**(۱) قد اضطربَ فى هذا الموضع اضطراباً، ظنّ بسببه انّ عقول العقلاء و

---

۱ - قوله: «و الفاضل الشارح»، لمّا بيّن أنّ الوجود واقعٌ على الوجودات، بمعنى واحد و زعم انّ وجود الواجب مساوٍ لوجودات المُمكنات، من حيث انّه وجود، و انّ وجود الواجب عارضُ الماهيّة كما أنّ وجودات المُمكنات كذلک و ظنّ ان وجود الواجب، لو لم يكن عارضاً لماهيّة، بل يكون نفس ماهية، لزم احد الامرين: اما ان يكون وجوداً لو تجب مساوياً لوجودات المُمكنات، و امّا وقوع الوجود على الوجود الواجب و على الوجود الممكن بالاشتراک اللفظى، لانّ حقيقته وجود الواجب امّا أن يكون عين حقيقة وجود الممكن أو غيرها. فان كان حقيقته، يلزم أن يكون وجوده مساوياً للوجود المعلول فى الحقيقة، و ان كان غيرها، حتّى يكون لوجوده حقيقة و لوجود غيره حقيقة أُخرى يلزم الاشتراک اللفظى .

و تقرير آخر، فى بيان احد الامرين، انّ وقوع الوجود على الوجودين امّا ان يكون بمعنى واحد او لا يكون و الثّانى، يستلزم الاشتراک و الاوّلُ يستلزم أن يكونا متساويين فى الحقيقة.

و هيهُنا نظرٌ، أحد الامرين، كُلّما يلزم على تقديرِ عدم عروض وجود الواجب للماهية لازمٌ ايضاً على تقدير العرض، فانّ وجوده، لو كان عارضاً لماهيّتِهِ فان اتّحد هو و الوجود المُمكن فى الحقيقة، يلزم الامر الاوّل، و ان لم يتّحد، يلزمُ الامر الثّانى و ايضاً وقوع الوجود عليهما امّابمعنى واحد او لا. و الامام لمّا أثبت ان الوجود واقعٌ على الوجودين بالاشتراک المعنوى، قال: ثبت ان ّوجود اللّه تعالى، مساوٍ لوجود المُمكنات من حيث انه وجود و حينئذٍ لا يخلو امّا ان يكون

أفهام الحكماء بأسرها مضطربة و ذلک لانـه اسـتدلّ عـلى أنّ الوجـود، لا يـقع عـلى الموجودات بالاشتراک اللفظی بدلائل کثيرة استفادها مـنهم، و حکـم بـعد ذلک بـانّ الوجود شیءٌ واحدٌ فی الجميع علی السّواء حتی صرّح بانّ وجود الواجب مساوٍ لوجود

وجود اللّه تعالى، مع ماهيّته او لا يکون. و الاولُ مذهب اکثرُ المُتکلّمين، و الثّانی مذهب اکثر الحکماء.

فهذا الکلام، صريحٌ فی أنّ عدم الاشتراک اللفظی، مستلزم لمُساواة الوجودين فی الحقيقة على تقدير کُلٍّ من المذهبين، فيکون أحدُ الامرين و هو المُساواة أو الاشتراک لازماً على کل تقدير، لانّ کُلّ ملازمة يستلزم منع الخلوّ، بين عين اللازم و نقيص الملزوم، فنقل تخصيص لزوم احد الامرين، بتقدير عدم المُغايرة غير مطابق.

لا يقال: احد الامرين و هو امّا ان يکون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات المُمکنات و امّا اشتراک الوجود. و فی قوله: «لزم کون ذلک الوجود»، اشارةٌ الى هذا لانّ المُراد ذلک الوجود، الّذی هو نفس الواجب.

و بيان لزوم احد الامرين، انّ الوجودين، امّا ان يتّحدا فی المعنى و الحقيقةِ او لا، فان اتّحدا و التقدير انّه عين حقيقة الواجب، فيکون حقيقة الواجب مساويةً لساير وجودات المُمکنات الّتی هی معلولات. و ان لم يتّحدا فی المعنى، يلزمُ الاشتراک. لانّا نقول: لا يلزم من کون الوجودين متّحدين فی الحقيقة و کون الوجود عين حقيقة الواجب، کون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممکنات مطلقاً. و انّما يکون کذلک، لو کان حقيقة الواجب مجرّد الوجـود و ليس کذلک، بل الوجود بشرط لا. نعم، قد اعتراف الامام بتساويهما، من حيث الوجود و لا يلزمُ منه تساويهما مطلقاً.

قال الشارح: الوجودان، امّا يختلفان فی الحقيقة، فلا يلزم الاشتراک، او يتّفقان فی المعنى، فلا يلزم تساويهما فی الحقيقة، لجواز أن يکون وقوع الوجود على الوجودين بالتّشکيک. و منشأ الغلط، انّه ظنّ ان لا واسطة بين الاشتراک اللفظی و المتواطی و ليس کذلک. و سندُ المنع هيهُنا لا ينحصرُ فی تشکيک الوجود، فانّه يجوزُ أن يختلف الوجودان فی الحقيقة و يکون قول الوجود عليهمابالتّواطی کما اذا کان عرضاً عامّاً أو جنساً لکن لمّا کان الواقع هو التّشکيک، لم يـذکر غيره. و اعلم أنّ هذا البحث من اوّله الى آخره، مبنیٌ علی کليّة الوجود و تـعدّده و الحـقّ أن المتعدّد هو الموجود، م.

المُمکنات ـ تعالی عن ذلک ـ ثمّ انّه لمّا رأی وجود الممکنات أمراً عارضاً لماهیّاتها و کان قد حکم بانّ وجود الواجب مساوٍ لوجود المُمکنات، حکم بانّ وجود الواجب ایضاً عارض لماهیّته. فماهیّته غیر وجوده ـ تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً ـ و ظنّ انّه ان لم یجعل وجود الواجب عارضاً لماهیّته. لزمه امّا کون ذلک الوجود مساویاً للوجودات المعلولة و امّا وقوع الوجود علی وجود الواجب و وجود غیره بالاشتراک اللفظیّ.

و منشأ هذا الغلط، هو الجهل یمعنی الوقوع بالتّشکیک، فان الواقع بالتّشکیک علی اشیاء مختلفة، انّما یقعُ علیها لا بالاشتراک الّلفظی وقوع العین علی مفهوماته، بل بمعنی واحد فی الجمیع و لکن، لا علی السّواء وقوع الانسان علی اشخاصه، بل علی الاختلاف امّا بالتّقدّم و التّأخّر وقوع المتّصل علی المقدار و علی الجسم ذی المقدار، و امّا بالأُولویّة و عدمها وقوع الواحد علی ما لا ینقسم أصلاً و علی ما ینقسم بوجهٍ آخر غیرُ الّذی هو به واحد، و امّا بالشّدّة و الضّعف وقوع الابیض علی الثّلج و العاج. و الوجودُ جامعٌ لجمیع هذه الاختلافات، فانّه یقع علی العلّة و معلولها بالتّقدّم و التّأخّر، و علی الجوهر و العرض بلاولویّة و عدمها، و علی القارّ و غیر القارّ کالسّواد و الحرکة بالشدّة و الضعف، بل علی الواجب و الممکن بالوجوه الثلاثة.

والمعنی الواحد المقول علی أشیاء مختلفة، لا علی السّواء، یمتنعُ أن یکون ماهیّته او جُزءُ ماهیّة لتلک الاشیاء، لانّ الماهیّة لا تختلف و لا جزئُها، بل انمّا یکون عارضاً خارجیّاً لازماً أو مفارقاً مثلاً کالبیاض المقول علی بیاض الثّلج و علی بیاض العاج، لا علی السواء، فهو لیس بماهیّة و لا جُزءُ ماهیّة لهما؛ بل هو أمرٌ لازمٌ لهما من خارج و ذلک لانّ بین طرفی التّضادّ الواقع فی الالوان[1] انواعاً من الالوان لا نهایة لها بالقوّة، و لا

---

۱ – قوله: «و ذلک لانّ بین طرفی التّضاد الواقع فی الالوان»، هذا لیس تعلیلاً لخروج البیاض عن حقیقتی؛ بیاض الثّلج و بیاض العاج و ان کان ظاهره ذلک، فانّ ما ذکر من الماهیة و جزئها لا تختلف؛ بل بیانٌ للتمثیل. و تقریرهُ انّ البیاض اسمٌ واحدٌ واقعٌ بمعنی واحد علی البیاضین، و لا اسمٌ لهما علی التّفصیل، فانّ جمیع الالوان الغیر المُتناهیة، بین طرفی االتّضاد الواقع فی الالوان، لا اسم لها علی التّفصیل و یقع علی کل جملة منها، اسمٌ واحدٌ بمعنی واحد علی التشکیک، أو جوابٌ لسؤال، فانّه لمّا ثبت انّ البیاض المقول علی البیاضین، لیس طبیعة نوعیة و لا جنسیة،

أسامى لها بالتّفصيل يقع على كُلّ جملة منها اسمٌ واحدٌ بمعنى واحد كالبياض و الحُمرة و السّواد بالتّشكيک.

و يكون ذلک المعنى، لازماً لتلک الجملة، غير مقوّم فكذلک الوجود فى وقوعه على وجود الواجب و على وجود الممكن المُختلفة بالهويّات الّتى لا أسماء لها بالتّفصيل. لا اقول: على ماهيّات الممكنات، بل على وجودات تلک الماهيّات، أعنى انه ايضاً يـقعُ عليها وقوع لازم خارجى ّغير مقّوم.

و اذا تقرّر هذا، فقد انحلّ اشكالات هذا الفاضل باسرها، و ذلک لانّ الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد، كما ذهب اليه الحكماء و لا يلزم من ذلک تساوى ملزوماته الّتى هى وجود الواجب و وجودات المُمكنات فى الحقيقة، قد تشترک فى لازم واحد.

و اَنا اُوردُ هيهُنا شبهة مفصّلة، و اُشيرُ الى وجوه انحلالاتها:

اقول: فمن شبهة الّتى زعم انّه ابطل بها قول الحكماء: انّ انيّة الواجب، هى مـاهيّته. قوله: لمّا ثبت انّ الوجود مشتركٌ، فهو من حيث هو وجود، يقتضى امّا عروض الماهية، أو لا عروضها او لا يقتضى شيئاً منهما، و الاوّل و الثـانى، يـقتضيان تسـاوى الواجب و الممكن فى العروض و اللا عروض، و الثّالث يقتضى احتياجهما معاً الى سبب منفصل يجعل وجود أحدهما غير عارض و وجود الآخر عارضاً.

و الجوابُ ما عرفته ممّا مرّ.(١)

تبين أن البياضين، ليسا بمُشتركين فى ذاتى فيكونان نوعين مُنفردين.

ـ و كان سائلا يقول: كُلّ نوع ندركُهُ وضع اسم بازائه، كالانسان و الفرس و الحمار و غير ذلک، فلو كانا نوعين، فلابُدّ أن يكون لكُلّ منهما اسم على التفصيل.

ـ فاجاب بان كُلّ نوع، لا يجبُ أن يكون له اسمٌ، فان بين طرفى التّضاد، أنواعاً لا نهاية لها و لا يُمكن ان يوضع لكل منها اسم، م.

١ - قوله: «و الجوابُ ما عرفته ممّا مرّ» و هو انّا لا نسلّمُ أن الوجود من حيث هو، لو لم يقتض العروض و اللاعروض، لاحتاج وجود الواجب و وجود الممكن الى سبب منفصل، و انّما يكون كذلک لو كان وجود الواجب مساوياً لوجود الممكن و هو ممنوعٌ، بل هُما مختلفان فى الحقيقة. فلم لا يجوز أن يكون وجود الواجب يقتضى لذاتـه اللاعـروض و وجـود المـمكن يـقتضى

و اعتبر النّور المُشترک الواقع على الانوار لا بالتّساوى مع انّ نور الشّمس، يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار، و كذلک الحرارة المُشتركة مع انّ بعضها، يـقتضى استعداد الحياة أو استعداد تبدّل الصّورة النّوعيّة بخلاف سائر الحرارات و ذلک لاختلاف ملزومات النّورو الحرارة بالماهيّة و ايضاً لوكان الوجود متساوياً على مـا ظـنّه لكـان المحتاج الى سببٍ يقتضى العروض هو الممكن.

امّا الواجب، فلا يكون محتاجاً لانّ عدم العروض، لا يحوج الى وجودِ سبب بل يكفى فيه عدم سبب العروض، على أنّ الحقّ ما ذكرناه اوّلاً.

و منهما قوله: اتّفقت الحكماء على انّ عقول البشر، لا تدرک حقيقة الاله ـ تعالى ـ و على انّها تدرک وجوده، و كيف و الوجود عندهم اوّلىّ التّصوّر، فذلک يـقتضى تـغاير حقيقته و وجوده، لانّ دليلهم الّذى عليه يعوّلون و به يصولون قولهم: انّا نـعقل مـاهيّة المثلّث مع الشکّ فى وجوده، و المعلوم مغايرٌ لما ليس بمعلوم، فههُنا وجوده ـ تعالى ـ معلوم، و حقيقته غير معلومة، فوجوده مغايرٌ لحقيقة، و الّا فما الفرق؟

و الجواب: انّ الحقيقة[1] الّتى لا تُدركها العقول، هى وجوده الخاصّ المخالف لسائر

العروض، كما فى النّور و الحرارة. سلّمنا المساواة، لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض، بل يكفى فيه عدم سبب العروض.

و لمّا كان فى هذا المنع الاخير، ضعفٌ، لانّ احتياج الواجب الى العدم اشنع، اشار الى انّ الحق ما ذكره اوّلاً.

و يمكن أن يقال: هب أنّ اللاعروض، محتاجٌ الى سبب، لكن لا نسلّم أنّه محالٌ، فان من الجايز أن يكون الواجب محتاجاً فى صفة عدمية الى سبب عدمى، و المحال أن يحتاج فى ذاتـه او صفاته الحقيقة، م.

١ – قوله: «و الجوابُ انّ الحقيقة»، توجيهُهُ ان يقال: ان أراد يقوله: «وجوده المعقول»، الوجود الخاص الذى هو نفس حقيقة، فلا نسلّم انّه معقول، و ان اراد به الوجود المطلق فممنوعٌ، لكن لا يلزم منه الّا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص، فان قلت: المعقول مـن الوجود هو الكون و تخصيصه بالاضافة الى المحال، فالوجود الخاصّ الواجب انّـما يـتخصّ بالاضافة الى ماهية، و ايضاً الوجودُ الخاصّ لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون، لانّ حقيقته ليست هى الكون الخاص، و حينئذٍ يكون قول الوجود على الوجود الخاص، قولاً

الوجودات بالهويّة الّذى هو المبدء الاوّل للكلّ، و الوجود الّذى تدركُه هو الوجود المطلق الّذى هو لازمٌ لذلک الوجود و لسائر الوجودات و هو اوّلى التّصوّر و ادراک اللازم، لا يقتضى ادراک الملزوم بالحقيقة و الّا لوجب من ادراک الوجود، ادراک جميع الوجودات الخاصّة.

و كون حقيقته ـ تعالى ـ غير مُدركة، و كون الوجود مدركاً، يقتضى مغايرةُ حقيقته ـ تعالى ـ للوجود المطلق المدرک، لا لوجوده الخاصّ. و منها قوله: لو لم تكن حقيقة الواجب(۱) الّا مجرّد الوجود مع القيود السلبيّة الّتى لا مدخل لها فى علّية وجود الممكنات، فانّ العدم لا يكون علّة للوجود و لا جزئاً منها لكان علّة الممكنات هو الوجود المُساوى لوجود الممكنات.

و الجواب: انّ حقيقة الواجب، ليست هى الوجود العامّ، بل هى مجرّد وجوده الخاصّ به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذّات.

ومنها قوله: انّهم اتّفقوا(۲) على انّ الطّبيعة النوعيّة، يصحُّ على كلّ فردٍ منها ما يصحّ على سائر أفرادها، كما ذكروا فى اثبات هيولى الافلاک، و فى ابطال مذهب ذيمقراطيس فى

بالاشتراک اللفظى.

فنقول: لا نسلّم انّ تخصيص الوجود بالاضافة الى المحال، و انّما يكون كذلک، لو لم يكن ذلک الوجود قائماً بالذّات و هو ممنوعٌ، فان الوجود الواجب، وجودٌ خاصٌ قائمٌ بذاته. و امّا الثانى، فلا نسلّم انّ حقيقة الواجب، ليس هو الكون الخاصّ فان الشيخ يصرّح فيما بعد: أنّ الوجود، مقوّمٌ للواجب، عارضٌ للممكن، م.

۱ - قوله: «و منها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب»، تقريره: انّ حقيقة الواجب، لو كان نفس الوجود و هى علّة الممكنات، فعلّةُ الممكنات، امّا ان يكون مجرّد الوجود، او الوجود مع القيود السلبيّة و الثّانى باطلٌ، لانّ السّلب لا يصحُّ ان يكون جزئاً من العلّة، فيلزم ان يكون مبدأ المُمكنات مجرّد الوجود، فيكون ساير الوجودات مبادىء المُمكنات و هو محالٌ، م.

۲ - قوله: «و منها قوله انّهم اتفقوا»، تحريرة انّ الوجود، عارض للماهيّات المُمكنة، فيكون فى الواجب كذلک، لانّ مُقتضى الطّبيعة النّوعية، لا يختلفُ.

و صورة القياس ان يُقال: لو كان الوجود عارضاً للماهيّة المُمكنة، كان فى الواجب كذلک، لكن المقدّم حقٌّ فالتّالى مثله، م.

الجسم الّذى لا يتجزّى، و فى وجود كون الابعاد الجسمانية فى مادّة. و اذا ثبت ذلک، فالوجود طبيعةٌ نوعيّةٌ لا يجوز ان تختلف مقتضياتها، أعنى العروض للماهيّة و اللاعروض.

و الجوابُ: انّ الوجود، ليس طبيعةٌ نوعيّةٌ لانّ الطّبيعة، تكون فى الاشخاص على السّواء، و يقع عليها بالتّواطى ء و الوجودُ ليس كذلک.

ثمّ انّه اعترض على قول الشّيخ[١] فى هذا الفصل: «لو كانت الماهيّة مُقتضية لوجودها،

---

١ - قوله: «ثمّ انّه اعترض على قول الشيخ»، قال الشيخ: لو كانت الماهية علةً لوجود لنفسها كانت متقدمة بالوجود على الوجود، لانّ العلّة مُتقدمةٌ على المعلول.

قال الشارح نقلاً عن الامام: لا معنى لتقدّم العلة بالوجود الّا تأثيرها. و حينئذٍ يكون معنى التّالى انّها مؤثرةٌ فى الوجود و هو اعادة المقدّم بعبارةٍ اُخرى.

و اجاب بـ انّا لا نسلّم أنّ معنى التّقدم، هو التّأثير، بل هو أمرٌ مغايرٌ له، فان التّقدم شرط التّأثير و الشّرطُ مغايرٌ للمشروط و لئن سلّمنا أنّ التّقدم هو التّأثير، لكن الدّليل تامٌّ لانّ الماهيّة لا يتصوّر مؤثرة الّا اذا كانت فى الاعيان، فكونها فى الاعيان، شرط تأثيرها فى الوجود و هو كونها فى الاعيان، فيكون كونها فى الاعيان مشروطاً بكونها فى الاعيان و انّه محال.

و هذا المنقول، غيرُ ما ذكره الامام، لانّ الامام استفسر فى قول الشيخ انّ العلّة متقدّمةٌ على المعلول و قال: ان أردتم بتقدّم العلة على المعلول كونها مؤثرة، فحاصلُ قولكم ذلک انّ العلّة لا يكون مؤثرة الّا بعد وجودها، فهذا بعينها اعاده التّالى، لانّ معناه حينئذٍ انّ الماهية لا يكون مؤثرة فى الوجود الّا باعتبار الوجود و هو محل النّزاع، لانّ عندناالماهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود، و ان أردتم معنىً آخر، فبيّنوه فان التّصديق بعد التصور و على هذا، لا يتوجّه كلام الشارح، لانّ جواب الاستفسار لا يكون بالمنع و لو قال: و نحن نعلم بالضّرورة، انه أمرٌ وراء التّأثير لانّه مشروطٌ بالتّقدم، فلابُدّ من بيان ذلک الامر المغاير و لو بين كان هذا القول حشوٌ لا فايدة فيه.

ثم الامام لم يقل: انّ معنى تقدم العلة بالوجود، هوالتأثير، بل معنى مجرّد التّقدّم الذّاتى و حينئذٍ يكون بين المقدّم و التّالى، فرقٌ لانّ معنى التّالى، أنّ الماهيّة لا يكون مؤثرة فى الوجود الّا بعد الوجود و المقدّم أنّ الماهيّة مؤثرة فى الوجود و لا شک انّه مغايرٌ للمقدّم.

على انّ الامام، لم يقل: انّ التّالى هو اعادةُ المقدم بعبارةٍ اُخرى، بل قوله: العلة متقدّمةٌ بالوجود

لكانت متقدّمة بالوجود على الوجود»، بان قال: لا معنى لتقدّم العلّة بالوجود الّا تأثيرها و حينئذٍ يكون التّالى فى المتّصلة المذكورة، اعادة للمقدّم بعبارةٍ أُخرى.

و الجواب: انّا نعلم بالضرورة، انّ تأثير بالعلّة، مشروطٌ بتقدّمها فى الوجود، و الشّىء لا يكون مشروطاً بنفسه و ايضاً هب انّ التقدّم هو التأثير، لكنّ الماهية لا يتصوّر أن تؤثّر الّا اذا كانت فى الاعيان و حينئذٍ يكون كونها فى الاعيان أعنى وجودها شرطاً فى صدور وجودها، اعنى كونها فى الاعيان عنها، هذا خلفٌ.

ثمّ قال: و كما كانت الماهيّة قابلةٌ للوجود[1] مع انّها غيرُ متقدّمة بالوجود عليه، كذلک

على المعلول، اعادة التّالى بعبارةٍ أُخرى. فاين هذا من ذاک؟

و الحقّ فى الجواب: أنّ المُراد بالتّقدم الذّاتى، هو التّرتيب العقلى، فانّ العقل يجزم بانّ العلّة لابُدّ أن يوجد أوّلاً و بالذّات، ثمّ يصدُرُ عنه شىء. فحاصل سؤال الامام، منع الملازمة و هو انّا لا نسلّم انّ الماهيّة لو كانت علة للوجود، لكانت مُتقدّمة عليه بالوجود. و انّمايكون كذلک، لو كان تأثيرها فى وجودها مشروطاً بالوجود و هو ممنوعٌ بل تأثيرها بنفسها.

و جوابه ما نبّهنا عليه من قبل: انّ المُراد بالماهية، غير الوجود و غيرالوجود، انّما يكون مؤثراً فى الوجود، بشرط الوجود و العلمُ به ضروريٌّ، م.

١ - قوله: «و كما كانت الماهية قابلةٌ للوجود»، أورد الامام على ما ذكره نقضين: تفصيليٌ و هو منع المُلازمة، و اجماليٌ و ذلک بوجهين: أحدهما لو صحّ ما ذكرتموه، لزم ان لا تكون الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدّم العلة بالوجود و اللازمُ باطلٌ.

و الجواب انّه ان اريد بقوله: الماهيّةُ الممكنة قابلةٌ للوجود، انّها كذلک فى العقل فلا نسلّم انّها ليست بمُتقدّمة، بل هى متقدمةٌ بالوجود العقلى ضرورة أنّ الماهيّة تتحقّق فى العقل اوّلاً ثم يعتبر الوجود الخارجى لها، و ان اريد انّها قابلةٌ للوجود فى الخارج فلا نسلّم ذلک و انّما يكون قابلةً فى الخارج لو كان للماهية وجودٌ و للوجود وجودٌ منفردٌ كما فى اتّصاف الجسم بالبياض و هو ممنوعٌ. هذا غاية توجيه الكلام فى هذا المقام.

الثانى النّقض بما ذكره الشيخ: انّ ماهيّة الشّىء يجوز ان يكون علة لصفتها، فانّ تلک الماهيّة لا يجوزُ ان يكون متقدمة على تلک الصّفة بالوجود و الّا لم يكن العلة نفس الماهيّة فقط، بل الماهيّة الموجودة و لكنّه جعل العلّة نفس الماهية.

فان قلت: اذا لم يكن العلة الماهيّة، مع الوجود و كُلّ ما لا يكون مع الوجود، كان معدوماً، يلزم ان

تكون فاعلةً له من غير تقدّم بالوجود.

و الجواب: انّ كلامُهُ هذا، مبنيٌّ على تصوّره انّ للماهيّة ثبوتاً فى الخارج، دون وجودها، ثمّ انّ الوجود يحلّ فيهاو هو فاسدٌ. أنّ كون الماهيّة هو وجودها و الماهيّة لا تتجرّدُ عن الوجود، الّا فى العقل، لا بأن تكون فى العقل منفكّة عن الوجود، فانّ الكون فى العقل ايضاً وجودٌ عقليٌ، كما أنّ الكون فى الخارج وجودٌ خارجىّ، بل بأنّ العقل من شأنها ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود و عدم اعتبار الشّىء، ليس باعتبار لعدمه.

فاذن، اتّصاف الماهيّة بالوجود، امرٌ عقليٌ ليس كاتّصال الجسم بالبياض، فانّ الماهيّة ليس لها وجودٌ منفردٌ و لعارضها المسمّى بالوجود، وجودٌ آخر حتّى يجتمعان اجتماع القابل و المقبول، بل الماهيّة، اذا كانت فكونها هو وجودها.

و الحاصل انّ الماهيّة، انّما تكون قابلةً للوجود عند وجودها فى العقل فقط، و لا يُمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجيّة عند وجودها فى العقل فقط.

ثمّ قال: ذكر الشّيخ فى هذا الفصل: انّ الماهيّة، تكون علّة لصفتها و ذلک يقتضى كونها مؤثّرة من غير اقترانها بالوجود، لانّها لو اقترنت به، لم تكن وحدها علّة بل مع الوجود و لا يلزم من ذلک كونها معدومة، بل انّما تكون مؤثّرة من حيث هى هى، لا من حيث هى موجودة او معدومة.

و الجواب: انّ عدم اعتبار الوجود مع الماهيّة عند اقتضائها صفة، لا يقتضى انفكاكها

يكون الماهيّة مؤثرةً فى حال عدمها. فنقول: لا يلزم من عدم اعتبار الوجود فى العليّة، اعتبار العدم، بل العلة الماهيّة من حيث هى هى، فقوله: و لا يلزم من ذلک كونها معدومة، اشارةٌ الى هذا السّؤال و الجواب.

و اجاب بـ: انّ المُراد من عليّة الماهية من حيث هى، ليس أنّ الوجود لا دخل له فى عليّتها، بل المُراد انّ الماهيّة علةٌ فى الوجودين: العقلى و الخارجى، فلا يعتبر فى عليّتها أحد الوجودين على التّعيين كالانقسام بمُتساويين للزّوجية، فانّ الزّوجية تقتضيه سواءٌ فى العقل أو فى الخارج، فلا يُعتبر فى ذلک اقتضاء أحدهما، مع انّا نعلم بالضّرورة انّها ما لم يتحقّق فى العقل، أو فى الخارج، يستحيل اقتضائها له. فالماهية تقتضى شيئاً تارة بشرط الوجود الخارجى، و اُخرى بشرط الوجود الذّهنى، و اُخرى لا بشرط احدهما، بل مع كل منهما و هو اقتضاء الماهية، م.

عن الوجود، حال الاقتضاء، فانّ انفكاكها عن الوجود و هى هى محال فضلاً عن ان تكون مؤثرة.

فاذن، لا يتصوّرُ كونها مؤثّرة فى الوجود الّذى لا ينفكُّ حالة التأثير عنه، فهذا بيان فساد الرّأى الّذى ذهب اليه هذا الفاضل.

و هذه المباحث، و ان كانت مؤدّيةً الى الاطناب غيرُ متعلّقة بمتن الكتاب فى هذا الموضع، لكن لمّا طال كلام هذا الرّجل فى هذه المسئلة الّتى هى اعظم المسائل الالهيّة شأناً فى هذا الكتاب و فى سائر كُتُبِهِ كان التّنبيه على مزالّ اقدامه واجباً لئلّا يُفسد عقائد المُبتدئين باقتفاء اثره.

* اشارةٌ *

«واجب الوجود المتعيّن.»(١)

---

١ - قوله: «اشارةٌ: واجب الوجود المتعيّن» واجبُ الوجود، متعيّنٌ لانّه لو لم يكن متعيّناً، لم يكن موجوداً و قد ثبت فى البرهان أنّه موجودٌ، فقوله: «ما لم يتعيّن، لم يكن علة لغيره»، اكثر المقدّمات فيه مستدرک و ذلک واضحٌ. ثمّ انّ تعيّنه، امّا لكونه واجب الوجود او لغيره و الاوّلُ يستلزمُ المطلوب، لانّه ان كان تعيّنه لكونه واجب الوجود، فاينما وجد واجب الوجود، وجد ذلک التّعيّن، فيلزم انحصار واجب الوجود فيه.

و الثّانى يقتضى ان يكون واجب الوجود المُتعيّن معلولاً لغيره، لانّ معنى واجب الوجود امّا ان يكون لازماً لتعيّنه أو عارضا و معروضاً له او ملزوماً و الكُلّ محالٌ، هذا توجيهُ الشّارح.

و فيه نظرٌ، لانّ تعيّنه، لو كان لغيره، يكون واجب الوجود محتاجاً فى تعيّنه الى غيره، فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لغيره و هذا لا حاجة له الى دليل. و لو استدلّ بقوله: لانّه ان كان لازماً لتعيّنه، كان تلک المقدمة، مستدركة فى البيان، اذ يكفى ان يقال: لو لم يكن تعيّنه لكونه واجب الوجود، بل لغيره، لكان معنى واجب الوجود، امّا لازماً لتعيّنه او عارضاً له او ملزوماً و الكُل محال. ثم لو جرينا على هذا الاستدلال، فقول الشارح: و الكُل محال، بعيدٌ عن التّقريب ان يقال: و ايّاًما كان، يلزم ان يكون واجبُ الوجود المُتعيّن معلولاً لغيره، و كذلک قول الشيخ: ان كان معنى الواجب، لازماً كان الوجودُ لازمُ الماهيّة غيره او صفة و ذلک محال، لا يُناسب التّقريب و ايضاً قد استعمل تلک المُقدّمة فى ذلک الاستدلال فى ثلاثة مواضع آخر:

امّااوّلاً و ثانياً فحيثُ بين انّ القسم الثّالث، يقتضى كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لما جعله متعيّناً و ان طبيعة وجود الواجب، لو تخصّصت بعين ذلک التّعيّن، لزم ان يكون وجود الواجب المتخصّص معلولاً لعلة ذلک التّعين، و امّا ثالثاً ففى القسم الرّابع، حيث قال: انّه يقتضى كون الواجب معلولاً للغير، فلو احتاج تلک المُقدّمة ثمة الى دليل، فكيف صارت فى هذه المواضع بينة بنفسها.

و الصّواب ان يقال: اراد الشيخ ان يستدلّ على استحالة كون التّعين بغير واجب الوجود بدليلين:
احدهما، انّه يستلزم كون واجب الوجود المُتعيّن معلولاً للغير و هو محالٌ.
و الثانى، انّه لو كان تعيّنه لغير واجب الوجود، لكان معنى واجب الوجود، لازماً لتعيّنه او عارضاً او معروضاً او ملزوماً و الكُلّ محال.
و حينئذٍ يوجّه الكلام، لكن لابُدّ من واو العطف فى قوله: «لانّه لو كان واجب الوجود لازماً»، حتّى يكون دليلاً آخر. و يحتمل انّها سقطت من قلم الشيخ او قلم النّاسخ.
و ممّا يدُلّ على ذلک دلالة واضحة، اقتصار الشيخ فى مواضع من كتاب «الشفاء» على الدليل الاوّل من غير تعرّض لبيان التّلازم و التعارض. منها ما قاله فى ثامنة الالهيات:الواحدمماهوواجب الوجود يكون ماهوبه هووهوذاته و معناه امّا ان يكون مقصوراً عليه لذات ذلک المعنى، او لعلة مثلاً او كان الشّىء الواجب الوجود، هو هذا الانسان، فلا يخلو امّا ان يكون هو هذا الانسان للانسانية و لانّه انسان، او لا يكون. فان كان لانّه انسانٌ هو هذا الانسانية، يقتضى أن يكون هو هذا فقط و ان وجدت لغيره. فما اقتضت الانسانية أن يكون هو هذا بل انّما صار هذ الامر غيرُ الانسانية، فكذلک الحال فى حقيقة واجب الوجود، فانّها ان كانت لاجل نفسها هى هذا المعيّن لاستحال ان يكون تلک الحقيقة لغيره، فيكون تلک الحقيقة، ليست الّا هذا، و ان كان تحقّق هذا المعنى لهذا المعيّن، لا عن ذاته، بل عن غيره و انّما هو هو لانّه هذا المعيّن فيكون وجوده الخاصّ له مستفاداً من غيره، فلا يكون واجب الوجود، هذا خلفٌ. فاذن، حقيقةُ واجب الوجود، لواجب الوجود الواحد فقط. هذ اكلام الشيخ بعبارته من غيرِ تغييرٍ و هو مصرّحٌ بما ذكرنا.

نقول فى بيان استحالة الاقسام الاربعة فى الدّليل الثانى، على محاذاة متن الكتاب:
امّا اذا كان معنى واجب الوجود، لازماً لتعيّنه، فلانّه يلزمُ ان يكون الوجود معلولاً للتّعيّن و هو امّا ماهيّة واجب الوجود او صفته، فيكون وجوده معلولاً لماهيّتِهِ أو صفته و انّه محال.

و امّا اذا كان التّعيّن عارضاً للوجود الواجب، فلانّ عروض التّعيّن لعلة بالضرورة و لابُدّ أن يكون محلّ التّعين و هوالوجود مُتخصّصاً، فتخصّصه ان كان بعين ذلك التّعيّن يكون علةَ ذلك التّعين علةً لخصوصيّة ذات الواجب و هو محال،ان كان بتعيّن آخر سابق، فالكلام فيه كما فى ذلك التّعيّن انّ محلّه يكون متخصّصاً.

و امّا اذا كان التّعيّن لازماً للوجود الواجب و هو باقى الاقسام، فهو محالٌ لانّ التّعيّن حينئذٍ يكون معلولاً للوجود الواجب و المقدّر خلافه.

و لنشرح بعد هذا كلام الشّارح ليتّضح ما فيه من الخلل. فقوله: «و اعلم انّا بـيّنا أن اللـزوم لا يتحقّق»، بيان للشرطية القايلة، ان كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لمـاهية غيره او صفة. و توجيههُ على ما قال ان اللزوم لا يتحقّقُ الّا اذا كان احدُهما علةً للآخر، او كانا معلولين لعلّة واحدة و هيهُنا لا جايز أن يكونا معلولين و الالزم أن يكون وجود الواجب معلولاً لغيره و لا أن يكون وجود الواجب علة للتّعيّن، لانّه القسم الاوّل، فتعيّن أن يكون وجود الواجب معلولاً للتعيّن و التّعيّن امّا نفس ماهيّة الواجب او صفة من صفاته، فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولاً لماهيّته أو لصفة من صفاته. و قد تقرّر فى المُقدّمة الثّانية السّابقة، انّه محالٌ، لكنّه قرّر ذلك بانّا بيّنا أنّ اللزوم، يستدعى أن يكون الملزوم او جزءٌ منه علّة او معلولاً مساوياً للازم أو لجزء منه، أو كانا معلولى علة واحدة و على ذلك التّقدير لا يُمكن أن يكون وجودُ الواجب علّةً للتّعين فهو امّا معلول أو هما معلولان. و ايّاًما كان، يكون الوجود الواجب معلولاً، امّا على تقدير أن يكونا معلولين فظاهرٌ، و امّا على تقدير ان يكون الوجود الواجب معلولاً للتّعيّن، فلانّ الوجود معلول للتّعيّن و التّقدير أن التّعيّن معلول للغير، فيكون وجودُ الواجب معلولاً للغير. و انّه محالٌ.

و هيهُنا نظرٌ من وجوه:

أحدها، انّه لا تقريب فيه، لانّه حاول بيان المُلازمة و هى انه يلزم من كون الوجود الواجب لازماً للتّعين كون الوجود بسبب ماهيّته او صفة و هذا لا يتبن باستحالة كون الوجود الواجب معلولاً، فالاولى فى بيان الملازمة ما ذكرناه.

و الوجه الثانى: انّ الثّابت فيما سبق هو انّ التّلازم بين الطّرفين يستدعى عليّة احدهما للآخر أو كانا معلولين لعلةٍ رابطة و المقدّرُ هيهُنا ليس الّا انّ وجود الواجب، لازم للتّعيّن مطلقاً لانّه لازم مساو و يمكن ان يقال: الدّليل المذكور ثمة قائمٌ فى مطلق اللّزوم، فانّه لو لم يكن أحدهما من الملزوم و اللازم، علة للآخر، و لم يكونا معلولى علّة لم يكن لشىء منهما احتياج فى الوجود الى

الآخر، و كان كُلٌّ منهما بحيث يصحّ انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزومٌ اصلاً، لكن هـذا الدّليل، لو صحّ، لدلّ على انحصار حال اللازم و الملزوم فى عليّةاحدهما للآخر. و امّا عـلى معلوليّتهما لثالث أو على عليّة جزء الملزوم او اللازم او على مُساواةاللازم فلا. و ليت شعرى لم ردّد بين الملزوم و جزئه، واللازم و جزئه، و قيد المعلول بالمُساواة و لا دخل لشيء منها فى الاستدلال.

فنقول: شُرطَ فى اللزوم، احد الامور التّسعة، لانّ الشّرط امّا عليّة احدهما، او معلوليّتهما. و على التّقديرالاوّل، احدهما امّا الملزوم او جزئه،او اللازم أو جزئه و على التّقادير الاربـعة، امّـا ان يكون علّة او معلولاً. و الدّليل دالٌّ على عليّة الملزوم للازم، او على العكس. فباقى الاقسام، مستدركٌ. الوجهُ الثالث: انّ الملزرم و ان ساعدنا على اقتضائه علية لا يقتضى الا عـلية فـى الجملة، لكن القسم الاوّل، ما يكون واجب الوجود علة مستقلة للتّعيّن، فلا يلزم من كون واجب الوجود لازماً للتّعيّن و علّة له ان يكون علةً مستقلةً فلا يعود القسم الاول.

الوجه الرّابع: انّ المقدّر لزوم معنى واجب الوجود للتّعين و اللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولاً للتّعين لا كون الوجود معلولاً له، حتّى يكون معلولاً لماهيّته او صفة. و جوابه: انّه مبنيٌّ على انّ الوجود عين الواجب و ليس الكلام الّا انّ الواجب موجود و هو عين الوجـود و كـل موجود، متعينٌ بالضّرورة، فيكون واجب الوجود وجوداً متعيناً. فامّا ان يكون تعيّنه لذاته، فلا واجب وجود الّا هو، و امّا ان يكون تعيّنه لغيره، فيكون الواجب فى تعيّنه محتاجاً الى غيره و انّه محال، و ايضاً اذا قيس التّعيّن الى واجب الوجود، يفرض فيه الاقسام الاربعة. و الكُلّ محال.

ـ فان قلت: هذه الاقسام الاربعة، كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضاً على التّقدير الاوّل اعنى ما اذا كان تعيّنه لذاته، فيلزم ان لا يوجد الواجب.

ـ فنقول: اذا كان تعيّنه لغيره، كان هناک امران: وجود الواجب و التّعين، لانّ وجود الواجب، ليس لعلّة، و التّعين لعلة، فهُما غيران يفرض بينهما التّلازم و التّعارض بخلاف ما اذا كان تعيّنه لذاته، فلا يلزم ان يكون هُناک تعيّن مغايرٌ لذاته فلا يفرضان بينهما.

ـ فان قلت: لا نسلّمُ انّ واجب الوجود لوكان تعيّنه لذاته انحصر فى ذلک المتعيّن و انّما يكون كذلک لو كان واجب الوجود ذاتاً واحدة و هوممنوعٌ، لجواز ان يكون عرضاً عاماً او طـبيعة جنسيةً، فيكون تحته انواع و كُل نوعٌ، يقتضى لذاته تعيّناً، فيلزم انحصار كُلّ نوع فى شخص لا انحصار واجب الوجود فى شخص.

هذا الفصل، يشتملُ على تقرير البُرهان على توحيد واجب الوجود. و تقريره:

انّ واجب الوجود، ما لم يتعيّن، لم يكن علّةً لغيره لانّ الشىء الغير المُتعيّن لا يوجد فى الخارج و ما لا يوجد فى الخارج، يمتنع ان يكون موجداً لغيره.

ثمّ انّ تعيّنه، امّا أن يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير أو لا يكون لذلک؛ بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود.

امّا القسم الاوّل، فيقتضى ان لا يكون واجب الوجود غير ذلک المتعيّن و هو المطلوب و اليه اشار الشيخ بقوله: «ان كان تعيّنه ذلک، لانّه واجبُ الوجود فلا واجب وجود غيره.»

و امّا القسم الثّانى، فيقتضى ان يكون واجب الوجود المتعيّن، معلولاً لغيره، لانّ معنى واجب الوجود، لا يخلو من ان يكون امّا لازماً لتعيّنه او عـارضاً له او مـعروضاً له، او ملزوماً له. و هذه هى الاقسام الاربعة المذكورة و كُلُّها محال. و الى هذا القسم اشار بقوله:

«و ان لم تكن تعيّنه لذلک، بل لامرٍ آخر فهو معلولٌ».

ثُمّ شرع فى تفصيل الاقسام: فبيّن انّ القسم الاوّل و هو ان يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعيّنه المعلول لغيره محال، لانّ المُتعيّن امّا ان يكون ماهيّة او صفة للماهيّة. و على التّقديرين، يلزم من كون الوجود الواجب، لازماً له كون الوجود بسبب الماهيّة او بسبب صفةً أُخرى لها. و قد تقرّر بطلان ذلک فى الفصل المتقدّم و ذلک معنى قوله:

«لانّه ان كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لماهيّة غيره، أو صفة و ذلک محال.»

و اعلم انّا بيّنا انّ اللزوم، لا يتحقّقُ الّا اذا كان الملزوم أو جزءٌ منه عـلّة، او مـعلولاً

ـ أُجيب عنه بـانّ واجب الوجود، لمّا كان عين الوجود، فلو كان له انواع، لكان له حقايقُ مختلفةٌ فيكون الوجود مشتركاً اشتراكاً لفظياً و هو باطل.

و فيه ضعفٌ، لانّ واجب الوجود، ليس عين الوجود المُطلق، بل عين الوجود الخاص، و غاية ما فى الباب، ان يكون للموجودات الخاصّة حقايق مختلفه، فلا يلزم اشتراک مطلق الوجود لفظاً. و الحقُّ فى الجواب ما ذكره الشيخ فى «الشفاء»: انّ واجب الوجود، ليس الّا مجرّد الوجود و لا اختلاف فى مجرّد الوجود. نعم، الوجود المُقارن للماهيّات، يختلف بحسب اختلاف اضـافته اليها، و امّا محض الوجود فهو فى نفسه لا اختلاف فيه حقيقةً، م.

مساوياً للازم أو لجزء منه، او كانا معلولى علّة واحدة و على تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتّعيّن، لا يُمكن ان تكون علّة له و الّـا فـعاد القسـم الاوّل، و عـلى التّـقديرين الاخيرين، يكون معلولاً و هو محالٌ.

ثمّ انّه بيّن انّ القسم الثانى، و هو ان يكون الوجود الواجب، عارضاً لتعيّنه المـعلول لغيره أولى بان يكون محالاً، لانّ عروض ذلك الوجود للتعيّن، يقتضى الافتقار الى سبب يقتضى العروض، و التعيّن معلولٌ ايضاً لغيره، فاذن تضاعف الافتقار الى الغير.

و ذلک معنى قوله:

«و ان كان عارضاً، فهو اولى بان يكون لعلّة.»

ثُمّ اشار الى القسم الثّالث و هو ان يكون التعيّن المعلول للغير، عارضاً للوجود الواجب بقوله:

«و ان كان ما يتعيّن به عارضاً لذلک.»

و بيّن انّ هذا القسم ايضاً محالٌ، لانّه يقتضى كون الواجب الوجود المتعيّن معلولاً لما جعله متعيّناً بذلک التّعيّن.

و اليه اشار بقوله: «فهو لعلّة».

ثمّ اكّد بيان استحالته بمعنى آخر[1] و هو انّ التّعيّن، لا يُـمكن ان يكـون عـارضاً

---

۱ - قوله: «ثمّ اكّد بيان استحالة بمعنى آخر»، حمل الكلام هيهُنا على دلالتين: على استحالة كون التّعيّن عارضاً لوجود الواجب لكن الفاء فى قوله: «فان كان ذلک و ما يتعيّن ماهية واحد»، ممّا يأباه لانّ احد الدّليلين لا يترتّب على الآخر و قد ايضاً ان الدّلالة الاولى ليست بـجيّده. فالأُولى ان يجعل الكلام هيهُنا دليلاً واحداً كما قرّرناه.

و تقريره على محاذاة الشّرح ان يقال: لو كان التّعيّن عارضاً للوجود الواجب لكان عروضه لعلة، فمعروضه امّا ان يكون وجوداً عامّاً او وجوداً خاصّاً لا سبيل الى الاوّل و الّا لكان الوجود عامّاً مُتعيّناً و هو محال، فتعيّن ان يكون خاصّاً، فاختصاصه امّا ان يكون بذلک التّعين فيكون علةً ذلک التّعيّن علة لخصوصية ذلک الوجود فيكون الواجب المُتخصص معلولاً و انّه محالٌ، و امّا ان يكون: «فاذن يكون عارضاً له من حيثُ هو طبيعة غير عامة»، لا يُريدُ به ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما، لا يُعتبر فيها لعموم حتّى اذا عرض له التّعيّن صار مخصوصاً، و قوله: «و لفظة ذلک اشارةٌ الى ما يتعيّن به»، اى اشارةٌ الى قول الشيخ ما يتعيّن به فى قوله: «و ان كان ما يتعيّن به

للوجود الواجب، من حيث هو طبيعةٌ عامّة.

فاذن، يكون عارضاً له من حيث هو طبيعةٌ غيرُ عامّة و حينئذٍ لا يخلو امّا ان يكون تخصيصُ تلک الطّبيعة المعروضة للتعيّن بعين ذلک التّعيّن العارض لها، او يكون بسبب تعيّن آخر، خصّصها اوّلاً ثمّ عرض لها التعيّن الاوّل بعد تخصّصها و هذان قسمان:

القسمُ الاوّل، انّ التّعيّن المعلول، قد عرض للوجود الواجب، من حيث هو طبيعة لا خاصّة و لا عامّة بذاتها، ثمّ انّها قد تخصّصت بعين ذلک التّعيّن المعلول و هو محالٌ، لانّه يقتضى ان يكون الوجود الواجب المتخصّص، معلولاً لعلّة ذلک التّعيّن.

و اليه اشار بقوله:

«فان كان ذلک و ما يتعيّن به ماهيّة واحدة[۱] فتلک العلّة علّة لخصوصيّته الذّاتية يجب وجوده[۲]، و هذا مُحال.»

و لفظة «ذلک»، اشارةٌ الى ما تعيّن به المذكور قبله.

و تقدير الكلام هكذا: فان كان ما يتعيّن به الوجود الواجب و ما تـعيّن بـه المـاهيّة الخاصّة المعروضة لذلک التعيّن واحداً، فتلک العـلّة أى عـلّة التـعيّن المـذكور، عـلّة لخصوصيّة الوجود الواجب.

و القسمُ الثّانى ان يكون التعيّن المعلول، قد عرض للوجود الواجب، من حيث هـو طبيعةٌ خاصّةٌ، بعد ان تخصّصت بتعيّن آخر سابق، و هو محال، لانّ الكلام فى ذلک التّعيّن المعلول المذكور.

و الى ذلک اشار بقوله:

«و ان كان عروضه بعد تعيّن اوّل سابق، فكلامُنا فى ذلک.»

و بقى من الاقسام الاربعه قسم واحد و هو ان يكون التّعيّن المذكور لازماً للوجود

عارضاً» و بالجملة اشارةٌ الى التّعيّن العارض، و قوله المذكور مجرور صفة لمـا يـتعيّن بـه، و الضّمير فى قبله راجعٌ الى قوله: «فان كان ذلک» و قوله: «عـلة لخـصوصية الوجـود الواجب اشارةٌ» الى ان ما فى قول الشيخ: «لخصوصيّة ما لذاته يجب وجوده» موصولة و لذا يتعلّقُ بقوله يجب وجوده اى بخصوصية الّذى يجبُ وجوده لذاته و هو الوجود الواجب،م.

۱ - «ماهيتّه واحداً»، خ. ۲ - «لخصوصيّة ما لذاته، بحسب وجوده»، خ.

الواجب مع كونه معلولاً لغيره. و هو ايضاً محال، لانّه يقتضى كون واجب الوجود واحداً معلولاً للغير.

و اليه اشار بقوله:

«و باقى الاقسام محال.»

و لمّا تبيّن استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبيّن استحالة القسم الثّانى، المُنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاوّلين. فتعيّن صحّة القسم الاوّل منهما و هو كون واجب الوجود واحداً. و هو المطلوب.

و الفاضل الشارح(۱) جعل قوله: «واجب الوجود المتعيّن»، الى قوله: «فلا واجب وجود

---

۱ - قوله: «و الفاضل الشارح»، قال الامام فى تقرير ما ذكره الشيخ: لو وجد واجب االوجود كان كُلّ واحد منهما مخالفاً للآخر فى تعيّنه و مشاركاً له فى وجوب وجوه، و ما به الاشتراک مغايرٌ لما به الاختلاف، و كُلّ منهما مُركبٌ من الواجب و التّعين و عند ذلک يفرض الاقسام الاربعة الّتى فى المقدّمة الأُولى:

احدها ان يكون التّعين لازماً للوجوب، فاينما حصل الوجوب حصل ذلک التّعين فيكون واجب الوجود واحدٌ لا كثيراً، و اليه اشار واجب الوجود المتعيّن ان كان تعيّنه ذلک لانّه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره.

القسمُ الثّالث: ان يكون الوجوب لازماً للمتعيّن و هو باطلٌ لما تقرّر فى المقدّمة الثّانية فان وجوب الوجود لو كان لازماً لماهيّة أُخرى لكان معلولاً لتلک الماهية فتقدّم تلک الماهيّة بالوجود على الوجود، و بالوجوب على الوجوب و اليه اشار بقوله: «لانّه ان كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لماهيّة غيره أو صفة و ذلک محال»

القسم الرّابع: ان يكون الوجوب عارضاً للتّعين فيلزمُ احتياج كُلّ من الواجبين فى وجوبه الى سبب منفصل و هو محال. و اليه اشار بقوله: «و لوكان عارضاً فهو اولى بان يكون لعلّة» و عند هذا الكلام تمّ فساد الاقسام، و به يتمّ الدّلالة، و امّا قوله بعد ذلک «و ان كان ما يتعيّن به عارضاً لذلک فهو علة»، فهو زيادةٌ لبيان بطلان القسم الثانى، فان الّذى جعلناهُ علة للتّعين فامّا ان يكون علة لتعيّنه الّذى به صارت ماهية مشخّصة فحينئذٍ يكون تلک العلة علة لخصوصية ما لذاته يجبُ وجوده و انّه محال، و امّا ان يكون علةً لتعيّن آخر بعد التّعيّن السّابق، فكلامُنا فى ذلک التّعين السابق. و باقى الاقسام، محالٌ، هذا توجيهُ الامام.

و نقل الشارح: انّه قال فی آخر الدّلالة: و عند هذا یتمُّ فساد الاقسام الثّلاثة الآخر و به صحّ القسم الاول. و هو نقلٌ لا یساعدُ توجیهه علیه، لانّه قرّر الاقسام الاربعة علی تقدیر الواجبین، فـلا یکون القسم الاوّل، صحیحابل خُلفا. الّلهم الّا ان یقال: هذا نقل کلامه، علی تقدیر اصلاحه، فان فی توجیه ذلک نظرٌ من وجهین:

احدهما، انّ تقدیر الواجبین، لا ینطبق علی کلام الشیخ، فانّه لم یفرض الکلام الّا فی واجب الوجود الواحد. و الآخر، أنّ المقدّمة القابلة، کُلّ واحدٍ من الواجبین، مرکّبٌ ممّا به الاشتراک و ما به الاختلاف، مستدرکٌ لتمام الدّلالة بدونها، فغیر الشّارح تقریر دلالته بان حُذف هذه المقدّمة، و فرض الکلام فی الواجب الواحد فقال: واجب الوجود المتعیّن، امّـا ان یکـون تـعیّنه لازماً لوجوب وجوده، او عارضاً او وجوبه لازماً او عارضاًو الاقسام الثّلاثة الاخیرة بـاطلةٌ فـصحّ القسم الاول، ثمّ اشار الی انّه مع هذا الاصلاح، لا ینطبق مع المتن.

امّا أولاً فلانّ توجیهه، انّما یتمّ لو کان فی المتن: و ان کان واجب الوجود لازماً لتعینه. و لیس کذلک، بل ما فی المتن: لانّه ان کان واجب الوجود، الی آخره.

و امّا ثانیاً فلانّه لم یبق هناک قسمٌ، یحمل علیه و باقی الاقسام محال. ثمّ اعترض، بانّ الوجوب و التّعین، وصفان سلبیان، فلا یلزم من اشتراکها فی الوجوب و اختلافهما فی التّعین وقوع الکثرة فی ذات کل واحدٍ منهما، فان کل بسیطین، یشترکان فی سلب ما عداهما عنهما مع عدم الکثرة.

ثم سأل نفسه قائلا: هب انّ الوجود و التّعین سلبیان، لابُدّ ان یکون بین الوجوب و التّعین ملازمة، فامّا أن یکون الملزوم هو الوجوب او التّعین، أو یعود الالزام.

اجاب بـ ان الامر السّلبی، عدمٌ صرف و نفیٌ محض، فکیف یعقل فیه ما ذکرتم؟ و أنت خبیرٌ بان السّؤال الاوّل، انّما یرد علی المقدّمة المُستدرکة، و فی السّؤال الثّانی تغییرُ الدّلیل الی الاصلاح المذکور.

قال الشارح: الوجوب و ان کان أمراً اعتباریاً الّا أنّ الکلام، لیس فیه، بل فی الوجود الواجب و هولیس بسلبی و امّا التّعین، فهو ثبوتی، لانّ الطّبیعة، اذا تکثرت فی الخارج، فلا یخلو امّا أن یکون تکثرها لذاتها و هو محال، لانّ مقتضی الطّبیعة النّوعیة لا یختلف، او لامور غیرها ینضافُ الیها فهی التّعینات، فیکون لها وجودٌ فی الخارج. و ایضاً اذا وجدت الطّبیعة فی الخارج، فامّا أن یکون الموجود مجرّد الطّبیعة، أو هی مع أمرٍ آخر. و الاوّل محالٌ و الّا لم یصحّ علیها التّعدّد، لانّها لو تتعدّدت، و هی هی تکون موجودة بعینهافی موارد مُتعدّدة علی احوال متضادة و انّه محالٌ

غيره»، احد الاقسام الاربعة و هو كون التّعيّن لازماً لواجب الوجود.

و قوله: «و ان لم يكن تعيّنه لذلک، بل لامرٍ آخر، فهو معلول»، قسماً ثانياً منها و هو كون التّعيّن، عارضاًله.

و اورد قوله: «لانّه ان كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه»، هكذا: و ان كان واجب الوجود لازماً للتعيّن. و قوله:«و ان كان عارضاً فهو أولى، بأن يكون لعلّة»، رابعُ الاقسام و هو كونه عارضاً للتّعيّن. قال: و عند هذا، قد تمّ فساد الاقسام الثّلاثة الاخيرة و به صحّ القسم الاوّل و تمّ الدّليل.

ثمّ جعل قوله:«و ان كان ما تعيّن به عارضاً لذلک»، الى قوله: «فكلامُنا فى ذلک»، تكراراً للقسم الثّانى، مع مزيد بيان لبطلانه.

و لم يبق هناک قسمٌ، يحمل عليه قوله:«و باقى الاقسام محال» و لا اشتباه فى انّ ما ذكرناه أشدّ انطباقاً على متن كلامه. و اللّه اعلم بالصواب.

و الفاضل الشارح، ذكر ايضاً انّ هذه الحجّة، مُبتنيةٌ على كون كُلّ واحدٍ من وجوب الوجود و التّعيّن، امراً ثبوتيّاً، حتّى يصحّ عليهما التّلازم و التّعارض. و لو كان أحدهما او كلاهُما سلبيّاً، لما صحّ ذلک، فسقطَ اصلُ الدّليل.

ثمّ اطنب الكلام فى الاحتجاج، على كونها سلبيّين، بحججٍ عناديّة، و ابطال استدلالاتٍ اوردها على اثباتهما كذلک.

و الحقُّ انّ الوجوب و الامكان و الامتناع، اوصافُ اعتباريّةٌ عقليّةٌ، حكمها فى الثّبوت و الانتفاء واحد، و الاشتغال بذلک هيهُنا ليس بنافع و لا ضارّ، لان الشّيخ لم يتكلّم فى وجوب الوجود؛ بل تكلّم فى واجب الوجود الّذى لا يُمكن أن يقال انّه سلبيٌّ، و امّا التّعيّن، فلا شکّ فى انّ الطّبيعة الواحدة، لا يُمكن ان تتكثّر بنفسهامن حيثُ هى واحدة؛ بل يجبُ اذا تكثّرت ان تتكثّر بامرٍ ينضافُ اليها. و سيجىءُ بيان تكثّرها فى الفصل الّذى يلى هذا الفصل.

و قول الفاضل الشارح: التّعيّنات، لو كانت ثبوتيّة، لاشتركت فى كونها تعيّناً و اختلفت

بتعيّنات آخر غيرها، ليس بشيء، لانّ تعيّنات الاشخاص[١] من حيث تعلّقها بالمُتعيّنات لا تشتركُ فى شيء، و من حيث تشترک فى شيء، فليست بتعيّنات.

و قوله : انضمام التّعيّن الى طبيعةٍ ما، يحتاج الى كون تلک الطّبيعة، مُتعيّنةً بتعيّن آخر، ليس بشيء ايضاً، لانّ الطّبائع تتعيّنُ بالفصول كالانواع المُركّبة من الاجناس و الفصول، او بانفسها كالانواع البسيطة، ثمّ هى من حيث كونها طبيعة، تصلح لان تكون عامّة عقليّة، ولان تكون خاصّة شخصيّة، فكما بانضياف معنى العموم اليها، تصيرُ عامّة كذلک، بانضياف التّعيّنات اليها تصيرُ اشخاصاً و لا تحتاجُ الى تعيّن آخر و لو كان التّعيّن بالفرض[٢]، امراً سلبيّاً لما كان عدمُ الشّيء مطلقاً، كما ظنّه هذا الفاضل، بل كان شيئاً عدميّاً و امثال هذه الاعدام، تصلح لان تصير فصولاً فضلاً عن ان تكون عوارض.

و الكلامُ فى تحقّق هذه الامور و امثالها، يستدعى طولاً لا يليق ان يورد فى أثناء ما لا يتعلّق بها على طريق الحشو.

و امّا قوله: الواجبُ يساوى المُمكنات[٣] فى الوجود و يُباينها، بتعيّن فتتركّب ماهيّته،

---

١ - قوله: «لانّ تعيّنات الاشخاص»، لا شکّ ان مفهوم التّعيّن و هو ما يتميّز به الشّيء ذهناً و خارجاً مشتركٌ بين التّعيّنات اشتراک العارض بين المعروضات لا اشتراک النّوع بين أفراده، فتعيّنات الاشخاص من حيث تعلّقها بالمُتعيّنات لا يشترک فى شيء أى فى ذاتى، فان كُلّ تعين فهو بهويّتِهِ مغايرٌ لتعيّن آخر، فانّها لو اشتراک فى ذاتى لم يكن تعيّنات، م.

٢ - قوله: «و لو كان التّعيّن بالفرض»، هذا كلامٌ على جواب الامام، عن السؤال الثانى. و تقريره ان يقال: هب، انّ التّعيّن و الجواب امران عدميان لكنّهما، ليسا عدماً محضاً حتّى لا يصحُّ عليهما التّعارض و التّلازم، ففرّق بين العدمى و العدم، و الامور العدمية، يصحُّ ان يكون فصلاً لامور موجودة، كما يقال: الانسانُ حيوان ناطق مائت. فبالاولى، جواز ان تكون عارضة له او لازمة.

لا يقال: المُراد من العدم المحض، انّه معدومٌ فى الخارج و المعدومُ فى الخارج لا يصحّ ان يكون عارضاً او لازماً، لانّا نقول: كُلّ ماهية، يلزمها سلب اعتبارها،يعرضها سلب بعض احوالها المُفارقة و لا شکّ ان ما ذكره الامام، مندفعٌ بهذا القدر، لكن الحجة لا يتمّ على هذا التقدير، لانّ اتمامها يتوقّفُ على احتياجهما الى العلّة، و ان كانا عدمين، فكيف يحتاجان الى العلة، م.

٣ - قوله: «الواجب يساوى الممكنات»، هذا نقض اورده الامام على الدّليل حسب توجيهه. و هو انّه لو تمّ الدّليل، لزم ان لا يكون الواجب موجوداً، لانّه لو وجد الواجب، لكان مشاركاً لساير

الموجودات فی الوجود مخالفاً فی التّعیّن، و مابه الاشتراک، غیر ما به الامتیاز، فیکون ذات الواجب مرکباً ممّا به الاشتراک و ما به الامتیاز، و حینئذٍ ان کان بینهما مُلازمة، فان کان الملزوم هو الوجود، یکون ذلک التّعیّن لازماً لکُلّ وجود، فیلزم انحصار کُلّ وجود فی ذلک التّعیّن، هذا خلفٌ و سفسطةٌ، و امّا بالعکس، فیکون الوجود لازماً و معلولاً و یعود المحال، و ان لم یکن بینهما مُلازمة، عادت المحالات.

و اجاب الشارح بـ: انّا لا نسلّم لزوم التّرکیب ممّا به الاشتراک و ما به الامتیاز، فانّ امتیاز وجود الواجب عن سایر الوجودات، بعدم عروض الماهیّة الّذی لا یستلزم ترکّبه الّا فی العبارة، فانّه أمرٌ واحدُ الذات، یعبّر عنه بلفظ مرکب و هو الوجود الغیر العارض للماهیّة. و کأنّه منع لزوم التّرکیب و أسنده الی انّه انّما یلزم، لو کان ما به الاشتراک و مابه الامتیاز ذاتیاً.

ثم کأن سائلا قال: لابُدّ ان یکون ما به الامتیاز، ذاتیاً له، فانّه لو کان عارضاً له، لزم أن یکون الواجب معروضاً للعوارض و هو محالٌ علی مذهبکم. و اجاب بمنع ذلک. و انّما یکون کذلک لو لم یکن امراً عدمیاً و هو التّجرد.

و هذا الجواب، لا یدفع النّقض لورود هذا المنع، علی اصل الدّلیل، و لانّ الالزام بانّ ما به الامتیاز هو التّعین الّذی هو ثبوتیّ لا التّجرد، و انّما اورده تنبیهاً علی فساد توجیه الدّلیل، ثمّ حقّق الجواب، بانّ تعیّن وجود الواجب، لیس بمغایرٍ له، حتّی یضح التّعارض و التّلازم بینهما، بل هو نفسه. و فی قوله: «علی انّ الوجود لیس طبیعةًنوعیةً»، اشارةٌ الی انّه الجواب المحقّق بقوله: علی، و الی جواب سؤال مقدّر بقوله: لیس طبیعة نوعیة. و هو ان یُقال: تعیّن وجود الواجب، زایدٌ علی ماهیّته، لانّ ماهیة الواجب، هو الوجود، فالحاصلُ فی الخارج، من ماهیّة الواجب امّا مجرداً لوجود، او مع شیءٍ آخر، لا سبیل الی الاوّل و الالزم ان یکون مساویاً للمُمکنات من غیر امتیاز بینهما، فتعیّن ان یکون معه امرٌ آخر، و هو التّعین.

والجواب: انّ حقیقة الواجب، مجرّد الوجود القایم بذاته و لیس نفس الوجود المطلق، فانّ الوجود المُطلق، لیس طبیعةٌ نوعیةٌ، بل عارضاً للوجود الخاصّ الواجب، فیکون مغایراً له فی المفهوم الّا أنّه صادقٌ علیه. و هذا کالبعد، فانّه علی قسمین: بعد قائم بذاته، و بعد قائم بالغیر. و هو البعد الجسمانی و اطلاق البعد علیهما بالتّشکیک.

فان قلت: هب، انّ الوجود لیس طبیعةً نوعیةً، لکن الوجود الواجب، طبیعة نوعیة، ینحصر فی واحد، فیعودالکلام فی تلک الطّبیعة الکُلیة. فنقول: قد سبق انّ الواجب، لیس له ماهیةٌ کلیةٌ، بل

فليس ايضاً بشيء، لانّ الوجود الغير العارض لماهيّة، يُباين الوجود العارض للماهيّات باللاعروض، الّذى لا يلزم من تقييد الوجود به تركّبه الّا فى العبارة، على ان الوجود ليس طبيعة نوعيّة يصير اشخاصاً بتعيّنات زائدة عليه كما ظنّه.

* فائدة *(۱)

«اعلم من هذا انّ الاشياء الّتى لها حدٌّ نوعيٌّ واحدٌ، فانّما تختلفُ بعللٍ اُخرى و انّه اذا لم يكن مع الواحد منها القوّة القابلة لتأثير العلل و هى المادّة لم يتعيّن الّا ان يكون فى طبيعة من حقّ نوعها ان يوجد شخصاً واحداً. و امّا اذا كان يمكن فى طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين، فتعيّن كلّ راحد بعلّة. فلا بكون سوادان و لا بياضان فى نفس الامر، اذا كان لا اختلاف بينهما فى الموضع و مايجرى مجراه.»

اقول: قد تبيّن ممّا ذكر فى الفصل المتقدّم، انّ الّطبيعة الواحدة الّتى لها حدٌّ نوعيٌّ واحد، اذا لم يكن تعيّنها لازماً لنوعيّتها كان تعدّد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها، و اذا

هو الجُزئى الحقيقى و هو الوجود المحض القيّوم بذاتِهِ، م.

۱ – قوله: «فايدةٌ»، اعلم انّ الطّبيعة النّوعية لا يخلو امّا ان يكون تعيّنها لماهيّتها، او لا يكون، فان كان لازماً يكون نوعها منحصراً فى شخص، و ان لم يكن لازماً امكن أن يتعدّد، فتعدّد اشخاصها امّا أن يكون لذاتها و هو محالٌ، لانّ مقتضى الطّبيعة لا يختلف، او لعلل مغايرة لها، فلابُدّ من شيء يقبل تأثير العلل و هو المادّة، سواءٌ كان هيولى، كما فى الصّورة الجسمية، أو موضوعاً كما فى السّواد المُتعدّد، أو مطلقاً كما فى النّفوس، بحسب تعدّد الابدان. قوله: «او بسببها»، أى: عوارض المادة، كما فى النّطفة، فانّ عوارضهاالدّموية، يتهيؤها لقبول الصّورة العقلية، ثُمّ عوارضها تعدها للصّورة اللّحمية الى غير ذلک.

و هيهُنا نظرٌ، لانّا لا نسلّم انّه لابُدّ من موجودٍ قابلٌ لتأثير العلل و انّما يكون كذلک لو كان التّأثير وجودياً و هو ممنوعٌ، سلّمناه، لكن لا نسلّم أنّ القابل هو المادّة، فان أشخاص العلوم، يتعدّد بحسب تعدّد الذّوات القابلة و هى ليست مادية، بل مجرّدات. و سمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب: انّ المُراد بالمادّة هيهُنا، القابل لتأثير العلل، سواءٌ كان مجرّداً او غير مجرّد و على هذا، يجوز أن يتعدّد المُفارقات أشخاصاً. يقال: انّها ماديّةٌ مع قطعهم بانّها انواع منحصرة فى اشخاص، و بانّها مجردةٌ عن المادّة، م.

لم يكن مع كلّ واحد من الاشخاص قوّة قابلة لتأثير تلك العلل، لم يتعيّن ذلک الشخص.

و القوّة القابلة لتأثير العلّة، انّما تكون للمادّة أو بسببها، فاذن ما لم تكن تلک الطّبيعة مادّية لم تتعدّد بالاشخاص، و اذا حصلت هذه الفائدة الكلّيّة ممّا ذكره بالعرض[١]، نبّه عليها.

و افاد **الفاضل الشارح**: انّ هذه الفائدة، تشتمل على حجّة خاصّة على انّ واجب الوجود، يستحيلُ ان يكون نوعاً لاشخاص. و بيانه: انّ الحجّة المذكورة فى الفصل المتقدّم و هى: انّ التّعيّن، اذا كان عارضاً للمعنى المُشترک، افتقر الشّخص المُتعيّن الى علّة مُنفصلة، كانت عامّة شاملة للاجناس و الانواع، ثمّ اذا تبيّن هيهُنا انّ النّوع المُتكثّر بالتّعيّن العارض، يجبُ أن يكون مادّياً فان اُضيف الى ذلک، انّ واجب الوجود ليس بمادّى، انتج انّ واجب الوجود، ليس نوعاً يشترک فيه اشخاص.

و امّا اعتراضه بانّ علّة تكثّر الاشياءالمُتماثلة، لو كانت هى تكثّر محالّها لكانت المحالّ المُتكثّرة المُتماثلة محتاجةٌ الى محالّ آخر و تسلسل.

---

١ - قوله: «و اذا حصلت هذه الفائدة ممّا ذكره بالعرض»، لعل قائلا يقول: هذه الفائدة، لا تعلّقُ لها بما قبلها و هو برهانُ التوحيد، و بما بعدها و هو نتيجةُ البرهان، فلم ذكرها و هى اجنبيةٌ هيهُنا. اجاب الشارح بـ انّه قد ذكر فى الفصل المتقدّم، أنّ التّعيّن الواجب، ان كان لذاته، انحصر الواجب فى شخص واحد و الّا كان الواجب فى تعيّنه معلولاً للغير، فقد تبيّن من هذا انّ الطّبيعة النّوعية، ان كان التّعين لازماً لها ينحصرُ نوعها فى شخصها و ان كان غير لازم، كان معلولاً لعلل غير الذّات فلابُدّ لها من قابل للتأثير. فلمّا كانت هذه الفائدة معلومة ممّا تقدّم من البرهان، نبّه عليها هيهُنا تنبيهاً على انّه فائدة جليلة و ان حصلت بالعرض.

قال الامام: انّمااورد هذه الفائدة حجةً خاصةً فى انّ الواجب لا يجوز ان يكون نوعاً لاشخاص، فان اشخاص النّوع، انّما يتعدّدُ اذا كان النّوع مادّياً و الواجبُ يستحيل ان يكون مادياً. و امّا الحجّة المُتقدّمة فعامة فى انّه يستحيل ان يكون جنساً لانواع او نوعاً لاشخاص، فانّها ينفى ان يكون من الواجب، شخصان سواءٌ كانا من نوع او جنسٍ، لاشتراكهما فى الوجوب و افتراقهما فى التّعين، فيفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة. و امّا نقله انّ الحجّة المذكوره هى: انّ التّعيّن، اذا كان عارضاً الى آخره، فهو نقلٌ غير مطابقٌ، على انّ هذا القسم، غيرُ كافٍ فى الاحتجاج و هو ظاهرٌ، م.

فالجواب عنه: انّ الشّىء الّذى لا يكون بذاته قابلاً للتكثّر، يحتاج فى ان يتكثّر الى شىء يقبل التّكثّر لذاته و هوالمادّة، و امّا الّذى يقبل التّكثّر لذاته اعنى ؛ المادّة[۱] فهو لا يحتاجُ فى ان يتكثّر الى قابلٍ آخر، بل انّما يحتاجُ الى فاعل يكثّره فقط.

و اعلم انّ هذا الحكم، ليس على كلّ أشياء مُتماثلة كيف اتّفق، فانّ المُتماثلات بامر عارض انّما تتكثّر بماهيّاتها، و لا على كلّ أشياء متماثلة فى أمرٍ ذاتى، فانّ المُتماثلات بالجنس، انمّا تتكثّر بفصولها، بل هو خاصٌّ بمتماثلات نوعيّة محصّلة من شأنها ان توجد فى الخارج، غير مختلفة الّا بالعوارض. و لّما لم يكن الوجود كذلک، فقد سقط النّـقض الّذى اورده الفاضل الشارح بانّ الوجود، يتكثّر فى الواجب و الممكن، من غير مادّة.

* تذنيبٌ *

«قد حصل من هذا انّ واجب الوجود واحد بحسب تعيّن ذاته، و انّ واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلاً.»

هذه نتيجةٌ لما مضى.

و افاد بقوله: «بحسب تعيّن ذاته»، انّ التّعيّن ليس زائداً على ذاته.[۲] فانّ التعيّن انّما

---

۱ - قوله: «و امّا الذى يقبل التّكثّر لذاته، أعنى المادّة، فلا يحتاج فى ان يتكثّر الى قابل آخر»، اعلم انّه قد تكرّر فى هذا الكتاب، أن تكثر المادة و اختلافها لذاتها و ليس كذلک، فانّ الصّورة لمّا كانت علة لوجود المادة، كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعاً على ما اشرنا اليه، فى بحث اثبات الهيولى.

فالحقُّ فى الجواب: أنّ تكثّر المادة بحسب تكثّر الصورة، و تكثّرها، ليس لتكثرّ المـادة، بـل للمادّة نفسها فلا دور.

ـ فان قلت: نحن نعلم بالضّرورة انّه لو لا تغاير المحلّين، لم يتغاير الحالان، كما انّه لو لا تغاير الحالين، لم يتغاير المحلان، فالدّور لازمٌ.

ـ فنقول: هذا لا يستلزمُ توقّف كلٌّ من المُتغايرين على الآخر، بـل التّـلازم بـينهما، كـما فـى المُتضايفين، م.

۲ - قوله: «و افاد بقوله بحسب تعيّن ذاته أنّ التّعين، ليس زايداً عـلى ذاتـه»، لانّ مـعناه انّ الواجب واحد بالشّخص، فلا يكون تعيّنه زايداً اذ التّعين، انّما يزيد على الذّات اذا تكثرت، و فيه

يكون زائداً عند كون الذّات مقولة على كثرة.

* اشارةٌ *

«لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع، لوجب بها و لكان الواحد منها او كلّ واحد منها، قبل واجب الوجود و مقوّماً لواجب الوجود و مقوّماً لواجب الوجود. فواجب الوجود، لا ينقسمُ فى المعنى و لا فى الكم.»

يُريد نفى التّركيب و الانقسام عن واجب الوجود، على وجهٍ كلّى. و سيفصّلُ ذلک فى الفصول التّالية لهذا الفصل.

والتركّبُ قد يكون من أجزاءٍ تتقدّم المُركّب، كالعناصر للمركّبات، و قد يكون من جزء أصل يتقدّم المُركّب كخشب السّرير و جزءٍ آخر، يلحقه فيحصل المركّب مع لحوقه كصورة السّرير و لا يكون وجود الجزء اللاحق مُتقدّماً على وجود السّرير.

و الانقسامُ قد يكون بحسب الكميّة[1]، كما للمتّصل الى اجزائة المُتشابهة، و قد يكون

نظرٌ، لجواز ان يزيد التّعيّن و لا يكون الذّات مقولة على كثرة، كما اذا كانت علة للتّعين، أو لم يكن ينحصر فى شخص امّا لانّ المبدأ كاف فى فيضانه، كما فى العقول، او لوحدة القابل، كما فى الافلاک، قبل الذّات اذا لم يكن مقولة على كثرة لم يشاركُها غيرها فى الماهيّة، فماهيّتها مخالفة الى الحقيقة لساير الماهيّات، فيكون ماهيّة متعيّنة مُمتازة بنفسها لا يحتاج الى شىء يميزُها فتعيّنها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لساير الماهيّات كما انّ التّعيّنات موجودة فى الخارج و لا يتعيّن الّا بذاتها. و هذا الكلام، انّما يتمّ لو كان سبب التّعيّن، قطع المُشاركة و هو ممنوعٌ، م.

١ - قوله: «و الانقسام قد يكون بحسب الكميّة» قسّم الانقسام الى ثلاثة أقسام و فى بيان الحصر، وجوهٌ فانّ الانقسام امّا على أجزاء عقليّة و هو الانقسام بحسب الماهيّة، كانقسام النّوع الى الجنس و الفصل، أو خارجيةٌ و لا يخلو امّا أن يكون مُتشابهة و هو الانقسام بحسب الكميّة، أو غيرُ متشابهة و هو الانقسام فى المعنى، كما فى الجسم الى الهيولى و الصّورة. او نقول: الانقسام امّا بحسب العقل، أو بحسب الخارج و لا يخلو امّا أن يكون بالقوّة و هو الانقسام فى الكمّ، او بالفعل و هو الانقسام بحسب المعنى، أى بحسب الحقيقة الى حقايق مختلفة، فانّ حقيقة الجسم، ينقسمُ الى الهيولى و هى معنى، و الصورة و هى معنى.

ـ فان قلت: يردُ على الوجه الاوّل أنّ الانقسام الكمّى، ليس الى الاجزاء لانّه اذا طرء الانقسام،

بحسب المعنى، كما للجسم الى الهيولى و الصورة، و قد يكون بحسب الماهيّة كما للنّوع الى الجنس و الفصل.

و كلّ واحدٍ من التّركيب و الانقسام، يقتضى ان يكون ذات الشّىء المركّب او المُنقسم انّما يجب بما هو جزءٌ له(١) ممّا ليس هو به فانّ الجُزء ليس هو بالكلّ.

انعدم الكمّ و حصل كميّات أُخرى، ليست أجزاء للكمّ الاوّل، و على الوجه الثّانى الانقسام فى الكمّ المنفصل، فانّه انقسام بالفعل و ليس بالمعنى، بل بحسب الكمّ.

ـ فنقول: اقسام الكمّ و ان لم يكن أجزاء له فى الحقيقة، الّا انّه يُطلق عليها الاجزاء تسامحاً حتّى يقال: انّها أجزاءٌ يحصل بعد حصول الكل. فالمُراد بالاجزاء الّتى هى مورد القسمة، ما يُقال لها اجزاء بالحقيقة، سواءٌ كان بالحقيقة أو لا و على هذا قوله: «كما للمتّصل الى الاجزاء المُتشابهة»، و لا نسلّم أنّ انقسام الكمّ المُتّصل ليس فى المعنى، فانّ انقسامه، ليس الى الكميّات، بل الى الواحدات و هى معان.

و الاوضحُ فى القسمة ان يُقال: الانقسام امّا الى امورٍ عقلية، كالمركّب من الجنس و الفصل، أو الى امورٍ خارجية. فامّا أن يكون مُتشابهة كما فى الكمّ المُتّصل و المُنفصل فانّ العشرة، لا يتركّب من السّتة و الاربعة، بل من الواحدات و هى متشابهة، أو غير مُتشابهة و هو الانقسام بحسب المعنى، م.

١ - قوله: «و كُلٌ من التّركيب و الانقسام، يقتضى ان يكون ذات الشىء المركّب او المُنقسم انّما يجب بما هو جزءٌ له»، هيهُنا انظار: أحدها، أنّ هذا انّما يتمّ لو كان منقسماً بالفعل، امّا اذا كان مُنقسماً بالقوّة، كما فى الكمّ، فلا يكون واجباً بالجُزء، لانّ الجُزء، ليس بموجودٍ معه. و قوله: فانّ الجزء، ليس بالكُلّ، فينقض بالاجزاء العقليّة، فانّ الجنس و الفصل، هو النّوع فى الخارج. و كذلک، لا نسلّم انّ الواجب لو كان ملتئماً من أجزاء كانت مقدّمة عليه، و انّما يكون كذلک، لو لم يكن الاجزاء عقليّة، فانّ الاجزاء العقليّة متحدّةُ الوجود مع الشّىء و كذلک قوله: و لا فى الكم، الى أجزاء مُتشابهةٌ، لانّه لا يلزم من امتناع تركّب واجب الوجود، كونه لا ينقسم فى الكمّ اذ لا تركيب فيه. و يمكن دفع هذه الاسؤلة، لانّ المدّعى، ليس الّا نفى التّركيب من الاجزاء الخارجيّة، و نفى الانقسام فى المعنى و الكمّ على ما صرّح به الشيخ فى قوله: «فواجب الوجود، لا ينقسم فى المعنى و لا فى الكمّ» و امّا معنى الانقسام بحسب الماهية فى الجنس و الفصل، فيجىءُ فى فصل آخر. و المُراد بالكمّ المنفصل، المنقسم بالفعل فيكون واجباً بالجزء و يلزم من

و تقديرها فى هذا الكتاب، أنّ ذات واجب الوجود، لو التأم من شيئين أو اشياء، ليس و لا واحد منها بواجب الوجود، ثمّ حصل منها واجب الوجود، كالمركّب من العناصر البسيطة، او كان واجب الوجود، ذا ماهيّة أُخرى، غير الوجود الواجب اتّصفت تلك الماهيّة بوجوب الوجود، فصارت واجب الوجود كالانسان المُتّصف بالوحدة الصّائر بذلك واحداً كان الواحد من اجزائه، يعنى الماهيّة المذكورة، او كلّ واحدٍ منها كالشّيئين أو الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوّماً له، هذا خلفٌ. فواجب الوجود، لا ينقسمُ

نفى التّركيب، عدم الانقسام فى الكمّ، و لو أُريد به الكمّ المُتّصل، فله وجهٌ، لانّه لو انقسم فيه يلزم أن يكون مركباً من الهيولى و الصورة و أمّا قوله: «او كان واجب الوجود، ذا ماهيةٍ أُخرى غير الوجود»، الى قوله: «لكان الواحد من أجزائِهِ اعنى الماهية»، فهو اعادةٌ اشارةٌ الى فايدة التّرديد فى قوله: «و لكان الواحد منها او كل واحدٍ منها» و هو ايضاً غيرُ مستقيم اذ على تقدير تركّبِهِ من الماهيّة و الوجود يكون كُلّ واحدٍ منهما مُتقدّماً عليه لا الماهيّة فقط.

و قال الامام فى بيان ذلک انّ من المركّبات ما يتقدّم عليه كل واحد من أجزائه و هو ظاهرٌ، و منهما ما يتقدّم عليه بعض أجزائه، دون البعض كالجسم، فانّه مُركبٌ من الهيولى و الصّورة و الصّورة مُتقدمةٌ على الجسم و الهيولى، مع الجسم لانّها اذا حصلت بالفعل فهى الجسم.

قال الشارح: الهيولى فى الكائنات الفاسدات، مُتقدّمةٌ بالزّمان، فانّ هيولى الماء، اذا صارت هواء، يكون مُتقدّمة على الهواء قطعاً بالزّمان، فضلاً عن الذّات. و هذا ليس بشىء، فانّ التّمثيل، لا يجبُ أن يكون لجميع الافراد و لعلّ المُراد بالهيولى، هيولى الافلاک. نعم يردُ عليه انّه ان اراد التّقدّم الزّمانى، فالصّورة لا يتقدّمُ على الجسم بالزّمان، او التّقدم الذّاتى فالهيولى، أيضاً متقدّمة على الجسم، لا معه. و امّا قوله: «فحمل ذلک الجزء على ما هو كالصّورة اولى»، فقد قال فيه بعض الاساتذة ـ رحمهم اللّه ـ انّما لم يقل: على ما هو الصّورة، حتّى يشمل الصّورة و غيرُها كما فى السّرير.

و فيه نظرٌ لانّ التّقدّم بالذّات، لازمٌ. و قال بعضهم: المُراد ان لا يذكر فى المثال الهيولى و الصّورة، لانّهما مُتقدّمان على الجسم، بل يذكر فى المثال ما هو كالصّورة، فان الهيئة اللاحقة للسّرير، مع السّرير و ليس صورة، بل كالصّورة.

و فيه ايضاً نظرٌ، لانّ الهيئة السّريرية، ان لم يكن جزئاً من السّرير، فقد خرجت عن التّمثيل، و ان كانت جزئاً، كانت متقدّمة عليه بالذات، م.

فی المعنی الی ماهیّة و وجوب وجود مثلاً، و لا فی الکمّ، الی اجزاءٍ مُتشابهة.

قال الفاضل الشارح: الجسمُ المرکّب من الهیولی و الصّورة، لا یتقدّمه احدُ جزئیه و هو الهیولی، لانّ الهیولی، شیءٌ بالقوّة و متی حصلت بالفعل، فهو الجسم و لذلک قال الشیخ: و لکان الواحدُ من الاجزاء، او کلّ واحدٍ منها مُتقدّماً.

اقول: الهیولی فی الکائنات الفاسدات، تتقدّمُ بالزّمان علی الجسم، فضلاً عن الذّات. فحمل ذلک الجزء علی ما هو کالصّورة اولی.

و قال: ان قیل: لعلّ الماهیّة المرکّبة[1] و ان کانت مُمکنة للافتقار الی اجزائها لکنّها واجبة الوجود للاستغناء عن السّبب الخارجی و ذلک بأن تکون أجزائها واجبة، أجبنا بانّ الواجب من أجزاء ذلک المرکّب، یمتنع ان یکون الّا واحداً لما مرّ، و الباقی یکون معلولاً له و ذلک الجزء یکون غیر مرکّب.

قال: فظهر من ذلک انّ هذه المسئلة، مبنیةٌ علی مسئلة التوحید، و لذلک أخّرها الشیخ عنها.

و **اقول:** المطلوب هُناک، کون المرکّب ممکناً فی ذاته و هو لیس بمتعلّق بمسئلة التوحید.

و القول بانّه مبنیٌّ علیه، لایخلو من تعسّفٍ ما و ذلک ظاهرٌ.

---

١ - هذا سؤالٌ عن البرهان المذکور و تقدیرهُ ان یُقال: هب، ان الماهیّة المُرکّبة ممکنةٌ لکن لا نسلّم انّ هذا الامکان یُنافی وجوبها، و انّما یکون کذلک لو لم یکن اجزائها واجبةٌ لابُدّ لها من بیان. و فیه نظرٌ لانّ الامکان بالذّات، یُنافی الوجوب بالذّات قطعاً. و یمکنُ أن یقال فی توجیهه: لا نسلّم انّ الماهیّة المُرکّبة لاحتیاجها الی اجزائها ممکنة و انّما یکون کذلک، لو لم یکن اجزائها واجبة، فانّها اذا کانت اجزائها واجبة و کان وجودها لا یتوقّفُ الّا علی اجزائها، فهی بالنّظر الی ذاتها، یستحقُّ الوجود فهی واجبةُ الوجود.
و الحاصل أنّا لا نسلّم انّ کلّ محتاج الی الغیر ممکنٌ و انّما یکون کذلک، لو کان ذلک الغیر شیئاً خارجیاً امّا اذا کان من اجزائه فلا. اجاب بانّ أجزائه، ان کانت ممکنة، یلزم الخُلف و الّا فان کان کُلّ منها واجباً یلزمُ تعدّد الواجب، او بعضها فهو الواجب و الباقی معلولٌ.
و اعلم انّ هذا التّوجیه و ان کان مُنتظماً الّا انّه لا ینطبقُ علی کلام الامام، حیث قال: و ان کانت ممکنةً للافتقار الی اجزائها، فهو اعتراف بالامکان، فکیف یمنعه، م.

* اشارةٌ *

«كلّ ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل، فالوجود غير مقوّمٌ له فى ماهيّة[١] و لا يجوّزُ أن يكون لازماً لذاته على ما بان. فبقى ان يكون عن غيره.»

---

١ - قوله: «و كُل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل، فالوجود غير مقوّم له فى ماهية»، قال الامام: لا فرق بين قولنا: الوجود غير داخل فى ذاته و بين قولنا: غير مـقوّمٌ لماهية. و حينئذٍ لم يبق بين الموضوع و المحمول فرقٌ و يصيرُ المعنى كل ما لا يكون الوجود جزئاً من ذاته، لم يكن الوجود جزئاً من ذاته. فقال الشارح: المُراد بقوله: «ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته»، ما لا يكون الوجود ذاتياً له، أعمُ من ان يكون نفس الماهيّة أو جزئاً منها، و اليه اشار بقوله: «على ما اعتبرنا قبل»، أى فى المنطق.

و معنى قوله: «غير مقوّم لماهية»، انّه لا يتوقّفُ عليه ماهية، بل يكون عارضاً له. فحاصل القضية انّ ما لا يكون الوجود ذاتياً له، يكونُ الوجود عارضاً له، و كُلّ ما يكون الوجود عارضاً له يكون وجوده عن غيره، ينتج: انّ كُلّ ما لا يكون الوجود ذاتياً له، يكون وجوده من غيره، و ينعكس بعكس النّقيض، الى انّ كُلّ ما لا يكون وجوده عن غيره، يكون الوجود ذاتياً له. ينضمّه الى قولنا: واجب الوجود، لا يكون وجوده عن غيره، لينتج انّ واجب الوجود، يكون الوجود ذاتياً له، فامّا ان يكون الوجود جزئاً له او نفس ماهية لا سبيل الى الاوّل، لما تقدّم من نفى التركيب. فتعيّن أن يكون الوجود نفس ماهيّته و هو قولهم: الواجب الوجود، هو الوجود البُحت. و امّا قوله: «امّـا الوجود المُشترک الّذى لا يوجدُ الّا فى العقل»، فهو جوابٌ لما يقال: دلّ كلام الشيخ على انّ الوجود، داخلٌ فى مفهوم ذات واجب الوجود. و هو منافٍ لما ذهبتم اليه من انّه خارجٌ عن ماهية لازم لها.

و جوابه: انّ الخارج اللازم للوجودات الخاصّة، مطلق الوجود المشترک، و امّا الدّاخـل، فـهو الوجود الخاص، فلا مُنافاة. اقول: لم يطلق فى هذه المواضع الّا لفظ الوجود و هو لا يدُلّ على خصوصية أصلاً، على أنّا لا نشکّ فى انّ معنى الوجود، هو الكون و التّحقيق، فالوجودُ الخاص، امّا ان يشتمل على معنى الكون و الثّبوت او لا، فان لم يشتمل، فليس بوجود قطعاً اذ لا معنى للوجود الخاصّ بالشّىء الّا كونه و تحقّقه، و ان اشتمل على معنى الكون، كان الوجود المطلق ذاتياً له، و ايضاً لو كان الوجود المطلق عارضاً للوجودات الخاصّة. و من الضّرورى المُغائرة بين

الدّاخل فى مفهوم ذات الشىء، امّا جزءُ ماهيّتة بالقياس الى ماهيّته و امّا تمام ماهيتّه بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا فى المنطق. و كلّ ما ليس بداخل فى مفهوم ذات الشّىء، فليس بمقوّم له فى ماهيّته، بل عارضٌ من خارج. و كلّ ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته، بان يكون جُزء ماهيّته، أو تمام ماهيّته، فالوجودُ غيرُ مقوّم له فى ماهيّته، بل هو عارضٌ له. و لا يجوزُ أن يكون معلولاً لذاته، على ما بان فى قولنا: الوجود لا يكونُ بسبب الماهيّة، فاذن وجوده من غيره. و المقصود انّ الوجود داخل فى مفهوم ذات واجب الوجود، لا الوجود المشترک الّذى لا يوجد الّا فى العقل، بل الوجود الخاصّ الّذى هو المبدء الاوّل لجميع الموجودات. و اذا ليس له جزءٌ، فهو نفس ذاته و هوالمُراد من قولهم: ماهيّته هى انيّته.

* تنبيهٌ *

«كُلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس (١) يجبُ به لا بذاته.»

معنى العارض و المعروض، فيكون اطلاق الوجود على العارض و المعروض بالاشتراک اللفظى.

ـ فان قلت: لو كان الوجود المُطلق ذاتياً للوجود الخاصّ، فهو امّا أن يكون جُزءُ الواجب أو نفسه و أيّاً ما كان، يلزم أن يكون ماهيةً كليةً و انّه محال لما سبق.

ـ فنقول: الوجودُ ليس بكلّى و ان كان مُطلقاً. فتأمل فى هذا المقام، فانّه لا يعرفه الّا الرّاسخون فى العلم، م.

١ - قوله: «كُلّ متعلقُ الوجود بالجسم المحسوس»، يُريدُ ان يـبيّن ان واجب الوجـود، ليس بجسم و لا جسمانى. امّا انه ليس بجسمانى، فلانّ واجب الوجود بذاته لا يجبُ بغيره، و كُـل جسمانى، يجبُ بغيره.

و امّا انّه ليس بجسم، فلوجهين: احدهما انّ واجب الوجود، لا ينقسمُ فى المعنى و لا فى الكمّ، و كُلّ جسم، ينقسمُ فى المعنى و فى الكمّ و الثّانى: انّ واجب الوجود، ليس له مُتشاكل من نوعه، و كل جسمانى و كُلّ جسم، فله متشاكل من نوعه. هذا هو البيان الواضح.

و الشّارح غير ترتيب المقدّمات و زاد فيها ملاحظةً للمتن، و تقريره :ان واجب الوجود ليس بممكن معلول، و كُلُ جسمانى و كُلّ جسم، فهو ممكنٌ معلول، امّا ان كُلّ جسمانى، فهو ممكنٌ فلانّه يجبُ بالغير لا بذاته. قال الامام: قولُهُ كُلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس، بجبُ بـه،

الجسمُ المحسوس، هو الاجسام النّوعية، و متعلّقُ الوجود به، ينقسمُ الى ما يـتعلّق وجوده به فقط و هو معلولاته، اعنى كمالاته الثّانية، و الى ما يتعلّق وجوده به و بغيره و هو سائر الاعراض الجسمانيّة.

والاوّلُ يجبُ بالجسم المحسوس فقط، و الثّانى يجبُ به و بغيره، لكن يصدق عليه ان يقال: يجب بِه، لانّه لا يُنافى قولنا: و يجبُ ايضاً بغيره و المقصودُ أنّ الاعراض الجسمانيّة، كُلُّهاممكنةٌ بذاتها واجبةٌ بغيرها.

قوله : «و كُلّ جسم محسوس، فهو متكثّرٌ بالقسمة المعنويّة الى هيولى و صورة.»

المقصودُ بيان انّ كلّ جسم ممكن و كُبرى القياس، قوله: «فواجب الوجود، لا ينقسمُ فى المعنى و لا فى الكمّ»، ممّا سبق.

يقتضى ان يكون الاعرض، واجبةً بالجسم الّذى هو محلّها و هذا خطأ، لانّ الاعراض و ان كانت محتاجةً الى الجسم، لكنّها لا يجبُ به، بل بساير الاسباب و لو كانت واجبة، لاستحال تـغيّر الاعراض مع بقاء الجسم. اجاب الشارح بانّ ما يتعلّق وجوده بالجسم، امّا ان يتعلّق به فـقط، فيجبُ به قطعاً، او به و بغيره و اذا وجب به و بغيره، يصدق ان يقال: انّه يجبُ فلا استدراک. و امّا ان كُلّ جسم فهو ممكنٌ، فلوجهين: الاوّل، ان كُلّ جسم ينقسم فى المعنى و فى الكمّ، و واجب الوجود، لا ينقسمُ فيهما، فلا شىء من الجسم بواجب الوجود، بل ممكن الوجود. و يُـمكن ان يقال: و كُلّ منقسمٌ فى الكم و المعنى، مركّبٌ و كُلّ مركب ممكن، فكُلّ جسمٌ ممكن.
الثانى: انّ كُلّ جسم يوجد جسماً آخر من نوعه باعتبار ماهيّته، ان كان له نوعٌ متعددُ الاشخاص، او باعتبار الجسميّة ان لم يكن له نوعٌ لما سبق انّ الجسميّة طبيعةٌ نوعيةٌ.
و محصّله انّ كُلّ جسم يوجدُ شىء آخر من نوعه، و كُلّ ما يوجد شىءٌ آخر من نوعه فهو معلولٌ لما ثبت انّ الطّبيعة المُتعدّدة فى الخارج، يكون معلولة، لانّ تعدّدها لا يكون لذاتها، بل لغيره، فكُلّ جسم معلول. و قوله: «معنى لفظة الّا ناقضٌ لمعنى النّفى»، معناه انّ الاستثناء، مفرّغٌ من غير نوعه و فيه معنى النّفى، فيكون تقدير الكلام: انّ كُلّ جسم فتجد جسماً آخر من نوعه او ممّا ليس من نوعه الّا باعتبار الجسميّة، فانّه من نوعِهِ بهذا الاعتبار. و لمّا استنتج الشيخ من المقدّمات الّتى ذكرها انّ كُلّ جسم محسوس و كُل متعلّقٌ به معلول علم انّ كُبرى القياس الاوّل هذه القضيّة، فلهذا زيد فى المقدّمات و الّا لكان ما ذكرناه كافياً، م.

قوله : «و ايضاً و كُلّ جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الّا باعتبار جسميّته.»

و هذا برهانٌ آخر، على انّ كلّ جسم ممكن. و بيانه: انّ كلّ جسم نوعيّ فستجد جسماً آخر من نوعه، ان كان ذلک الجسم عنصريّاً، أو من غيرِ نوعه ان كان فلكيّاً نـوعه فـى شخصه. هذا اذا أخذت الجسم جنساً، امّا اذا أخذته نوعاً محصّلاً على ما مرّت الاشارة اليه، فستجد لكلّ جسم على الاطلاق جسماً آخر من نوعه.

فمعنى لفظة «الّا» من قوله: «الّا باعتبار جسميّته»، ناقضٌ لمعنى النّفى فى قوله: «أو من غير نوعه».

و تقدير الكلام: انّ كلّ جسم نوعيّ فستجد جسماً آخر من نوعه ذلک، او من نوعه باعتبار جسميّته. و هذه القضيةُ صُغرى البرهان، و كُبراه ما مرّ و هى: انّ كلّ ما تجد مشاكلاً له من نوعه، فهو معلولٌ.

قوله : «فكلّ جسم محسوس و كلّ متعلّقٌ به معلول.»

و هو الحاصل من الفصل و تبيّن منه انّ الواجب، ليس بجسم و لا متعلّقٌ به.

* اشارةٌ *

«واجب الوجود، لا يُشارک شيئاً من الاشياء فى ماهيّة ذلک الشّىء، لانّ كلّ ماهيّة لما سواه مقتضيةٌ لامكان الوجود، و امّا الوجود، فليس بماهيّة لشىء و لا جزئاً من ماهيّة شىء، اعنى الاشياء الّتى لها ماهيّة لا يدخل الوجود فى مفهومها، بل هو طارىءٌ عليها. فواجب الوجود، لا يُشارک شيئاً من الاشياء فى معنى جنسى و لا نوعى. فلا يحتاجُ اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى، بل هو منفصلٌ بذاته.»

يُريد نفى التّركيب، بحسب الماهيّة[1] عن الجواب. فبيّن اوّلاً انّه لا يُشارک شيئاً فى

---

١ - قوله: «يُريد نفى التّركيب بحسب الماهية»، تقريرُ الدّليل انّ الواجب ماهية الوجود و كُل شىء سواء ليس ماهية الوجود، فانّ كُل شىء سواه ممكن الوجود، فهو يقتضى امكان الوجود،

ماهيّته، لانّ ماهيّة ما سواه ليس بالوجود، بل انّما يقتضى امكان الوجود فقط. و حقيقة الواجب، هى الوجود الواجب، ثمّ احتراز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود، فيُقال: انّ

فلو كانت ماهية الوجود، اقتضى وجوب الوجود، لانّ ثبوت الوجود لنفسه ضروريٌّ، فلا يُشارك شيئاً من الاشياء فى الماهيّة قطعاً.

و السّؤال يمكن تحريره بوجهين: احدهما، انّ الواجب يُشارک ساير الماهيّات فى الوجود، فكيف لا يُشارک شيئاً من الاشياء.

قوله و الجواب: انّ المطلوب انّ الواجب، لا يُشارک شيئاً من الماهيّات فى الماهية، و الوجودُ ليس ماهية من ماهيّات المُمكنات و لا جزءٌ لها فمُشارک الواجب للماهيّات فى الوجود، لا يوجبُ مشاركته ايّاها فى الماهية. الثانى، انّ الواجب، لمّا كان هو الوجود الواجب، يُشارک ساير الوجودات الخاصّة الممكنة فى الوجود.

و الجواب: انّ الوجود الخاصّ للممكن، ليس ماهيّته و لا جزئه، بل عارضٌ له فيكون قائماً بالغير و الوجودُ الواجب، قائمٌ بالذات و لا مشاركة بين القائم بالذّات و القائم بالغير فى الماهية. و يُمكن ان يقرّر الجواب، بانّ مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصّة، ليست مشاركة فى الماهية و لا جُزئها، لانّ الوجود، ليس ذاتياً للوجودات الخاصّة.

و اعلم انّ كلام الشيخ يُمكن ان يوجّه بكلا الوجهين و الجوابين و امّا الشارحُ فقد قرّر السّؤال بالوجه الثّانى فلابُدّ فى جوابه من مقدمةٍ اُخرى و هى أنّ الوجود لمّا كان طارئاً على الاشياء، يكون قائماً بالغير، فلا يُشارک القائم بالذّات، او تحريرُ الجواب على الوجه الآخر، لكن يجب حينئذٍ ان يحمل قوله: «الاشياءُ الّتى لها ماهيّة لا يدخل الوجود فى مفهومها»، على الوجودات الخاصّة و هو خلاف الظّاهر و الّا لم يكن الى ذكرها حاجة و لو عنى بالوجود الممكن فى قوله: «يُشارک الوجود الممكن، فى الوجود»، الموجود المُمكن كان تحرير السّؤال على الوجه الاوّل و حينئذٍ لا حاجة الى زيادة تلک المقدّمة فى جوابه كما حرّرناه.

و على لفظ الشيخ استدراکٌ، لانّ معنى قوله: «لا يُدخل الوجود فى مفهومها»، ليس الّا انّ الوجود ليس نفس ماهيّتها و لا جزئاً منها، فيرجعُ كلامه الى انّ الوجود ليس ماهية شىء و لا جُزء ماهية شىء و لا يكون الوجود نفس ماهيّته و لا جُزء ماهيّته. فظاهر انّه هذيانٌ، لكن المُراد انّ الوجود، ليس نفس ماهيّة شىء من الماهيّات المُمكنة، بل هو طارىءٌ عليها و حينئذٍ يتّضحُ الكلام، م.

الواجب من حيث هو وجودٌ واجبٌ يشاركُ الوجود الممكن فى الوجود. فقال: و امّاالوجود، فليس بماهيّة شيء و لاجزءٌ من ماهيّة شيء، بل هو طارىءٌ على الاشياء الّتى لها ماهيّة غير الوجود. و ذلک لانّ وجود الاشياء، هو كونها فى الخارج، فهو أمرٌ عارضٌ لها من حيث هى معقولة بوجه ما.

فاذن، واجب الوجود، لا يُشارک شيئاً من الاشياء فى أمرٍ ذاتىّ[١] جنسيّاً كان او نوعيّاً، فلا يحتاجُ الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلى و لا عرضى، بل هو منفصلٌ بذاته، لانّ الانفصال بعد الاشتراک فى أمرٍ ذاتى، يكون امّا بالفصول او بالاعراض. امّامع عدم الاشتراک، فلا تكون الّا بالذّات.

و اكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلک، منحلّةٌ بما مرّ[٢]، ذكره فلا وجه لايرادهاو

---

١ - قوله: «فاذن واجب الوجود لا يُشارک شيئاً فى أمرٍ ذاتى»، هذا ليس نتيجة لما ذكر، لانّ المذكور أنّ الواجب، لا يُشارک شيئاً فى ماهيّته و معناهُ أنّ ماهيّة الواجب، ليست عين ماهية شيءٌ آخر و لا جزئاً لها، لانّ ماهيّة الواجب الوجود، ليس ماهيّة شيءٍ آخر و لا أجزاء منها، اما انّ الواجب ليس له ماهية ذاتىٌّ يُشارک فيه شيئاً آخر فلم يتبيّن، اللّهم الّا ان يُقال:حقيقة واجب الوجود، لا يُشارک شيئاً آخر فى ذاتى اذ الوجود لا جزء له، فلا جنس له و لا فصل، لكن لو ثبت هذا الكلام، لكان كلاماً آخر. ثمّ لو سلّم فانّما يتمّ ذلک لو كان وجود الفصل و الخاصّة لقطع المشاركة و هو ممنوعٌ لجواز ان يكون لمُطابقة الماهيّة العقلية الموجود الخارجى، فانّ الصّورة العقليّة لا يطابقه ما لم ينضمّ اليها صورة الفصل.

٢ - قوله: «و اكثر اعتراضات الفاضل الشارح منحلةٌ بما مرّ»، وجه الامام الكلام هيهُنا بانّ حقيقة اللّه تعالى، لا يُساوى حقيقة شيء آخر، لانّ حقيقة ما سواه مقتضية للامكان و حقيقته تعالى، مُنافيةٌ للامكان و اختلاف اللوازم، يقتضى اختلاف الملزومات .

و حرّر السّؤال بان مذهبک انّ الوجود الواجب، يُساوى الوجود الممكن فى كونه وجوداً، ثمّ ليس مع ذلک الوجود شيءٌ آخر، بل ذاته مجرّد الوجود، فيكون جميع الوجودات المُمكنات مساويةٌ فى تمام الحقيقة لذاته تعالى .

و الجوابُ: انّ وجودالمُمكنات، ليس نفس ماهيتها و لا جزئاً منها، بل عارضٌ لها.

و استضعفه بانّ عروض الوجودات للماهيّات، لا يُنافى مشاركة الواجب ايّاها فى ماهيّة الوجود، و ايضاً كما يُخالف حقيقة اللّه تعالى ماهيّات المُمكنات فى اللوازم كذلک يختلف وجوداتها فى

الاشتغال بجوابها.

و قوله : انّ الشيخ التزم فى الاهيّات«الشفاء»، انـفصال وجـود الواجب عـن سـائر الوجودات، بأمرٍ زائد، اذ قال: الوجودُ لا بشرط، امرٌ مشتركٌ بين الواجب و المـمكن و الوجود بشرط لا، هو ذات الواجب.

فالجوابُ: انّ شرط العدم، امرٌ زائدٌ فى الاعتبار فقط و الشيخ لا ينفى الاعتبارات عن الواجب، و الشّىء لا يصيرُ باعتبار عدم شىء له مركّباً، و ايضاً الشـىء المـتحقّق فـى الخارج بذاته، لا يحتاج فى انفصاله عمّا لا يتحقّق فى الخارج بذاته، الى شىء غير ذاته. انمّا يحتاجُ الى ذلک فى انفصاله عن متحقّق آخر مثله.

قوله : «فذاته ليس لها حدّ اذ ليس لها جنسٌ و لا فصل.»

قال الفاضل الشارح: هذا مبنىٌّ على انّ الحدّ لا يحصل الّا من الجنس و الفصل و قد بيّنا ما فيه من البحث فى المنطق.

و الجواب عنه: انّ المقصودَ هيهُنا، انّما كان نفى التركيب بحسب الماهيّة عن واجب الوجود، فنفى الحدّ المقتضى لذلک عنه. ثّم ان كان المقصودُ هو نفى التّعريف الحـدّى،

اللوازم، لانّ حقيقته يقتضى الوجوب و القيام بالذّات و وجودات المُمكنات يقتضى الامكان و القيام بالغير، فان صحّ الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات، وجب ان يكون حقيقة اللّه تعالى مخالفة لوجود المُمكنات فى الماهية و هو خلافُ ما ذهب اليه، و كذلک قوله: انّه تعالى منفصلٌ بذاته، لانّ ذاته تعالى، لمّا كانت مُتساويةٌ لساير الوجودات فى طبيعة الوجودية و امتياز الاشياء فى تمام الماهيّة بعضها عن بعض لابُدّ ان يكون بأمرٍ من خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن ساير الوجودات بأمرٍ زايد. و قد التزام هذا فى الاهيّات «الشفاء» بقوله: الوجودُ لا بشرط، مشتركٌ بين الواجب و الممكن. و الوجودُ بشرط لا، هو ذات الواجب و حقيقته و هذا يقتضى ان يكون امتياز ذاته تعالى، عن غيره بهذا القيد السّلبى.

قال الشارح: امّا الاعتراضات المَبنيةِ على مُساواة الوجودين، فهى منحلةٌ بما مرّ.

و امّا ما نقله عن «الشفاء» فشرط العدم، ليس امراً زايداً فى الخارج، بل فى الاعتبار فقط. و الكلامُ انّما هو بحسب نفس الامر و ايضاً وجودات المُمكنات، ليست محققة فـى الخـارج، و انفصال الوجود الخارجى عن المعدومات، لا يحتاجُ الى شىء غير ذاته، م.

فالجواب: انّک نقلت فی المنطق عن الشيخ: انّه قال فی «الحكمة المشرقية»: انّ الاشياء المُركّبة قد يوجدُ لها حدودٌ غير مُركّبة من الاجناس و الفصول، و بعض البسائط يوجدُ لها لوازم يوصل الذهن تصوّرها الى حاقّ الملزومات، و تعريفها لا يقصر عن التّعريف بالحدود، فهاذا ما ذكرته فی المنطق و لم تزد عليه شيئاً و واجب الوجود اذ ليس بمركّب، فلا حدّ له، و اذ هو منفصلُ الحقيقة عمّا عداه فليس له لازم يوصل تصوّره العقل الى حقيقته، بل لا وصول للعقول الى حقيقته، فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحدّ.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«رُبما ظنّ[1] انّ معنى الموجود، لا فی موضوع يعمّ الاوّل و غيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر و هذا خطأ، فانّ الموجود لا فی موضوع الّذی هو كالرّسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجوداً لا فی موضوع حتّى يكون من عرف انّ زيداً هو فی نفسه جوهرٌ عرف منه انّه موجودٌ بالفعل اصلاً، فضلاً عن كيفيّة ذلک الوجود، بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرّسم و تشتركُ فيه الجوهر النّوعيّة عند القوّة كما تشترک فی الجنس هو انّه ماهيّة و حقيقة انّما يكون وجودها لا فی موضوع و هذا الحمل يكون على زيد و عمر و لذاتيهما، لا لعلّة و امّا كونه موجوداً بالفعل الّذی هو جزءٌ من كونه موجوداً بالفعل، لا فی موضوع فقد يكون له بعلّة فكيف المركّب منه و من معنى زائدفالّذی يمكنُ

---

١ - قوله: «و رُبما ظن»، تحريرُ السّؤال انّ الجوهر جنس و حقيقتُه أنّه الموجود، لا فی موضوع و هو صادقٌ على الواجب، فيكون الجوهر جنساً له، فيكون مركباً من الجنس و الفصل.
و جوابه: انّا لا نسلّم انّه صادقٌ على الواجب، بيانه: انّه ليس يعنى به الوجود بالفعل، امّا اوّلاً فلانّه لو كان المُراد ذلک، فكُلّ من عرف انّ زيداً جوهر، عرف انه موجودٌ بالفعل و ليس كذلک و امّا ثانياً، فلانّ الموجود بالفعل، يكون لعلة، بل المعنى انّ الجواهر ماهية اذا وجدت فی الاعيان، كانت لا فی موضوع. و هذا المعنى، غير صادقٍ على الواجب، اذ ليس له ماهيةٌ يعرضها الوجود و انّما حقيقتُهُ عين الوجود. و لئن سلمنا انّ المُراد الموجود بالفعل، و انّه صادق على الواجب، لكن لا نسلّم انّه جنس، فان الموجود بالفعل، ليس جنساً للموجودات، فلا يصير جنساً باضافة أمر سلبى اليه. و اليه اشار بقوله: و اعلم... الى آخره، م.

ان يحمل على زيد كالجنس، ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلاً لانّه ليس ذا ماهيّة يلزمها هذا الحكم، بل الوجود الواجب له كالماهيّة لغيره.

و اعلم انّه لمّا لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة، كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبيّ اليه جنساً لشىء، فان الموجود لمّا لم يكن من مقوّمات الماهيّة بل من لوازمها، لم يصر بان يكون لا فى موضوع جزئاً من المقوّم فيصيرُ مقوّماً و الّا لصار باضافة المعنى الايجابىّ اليه جنساً للاعراض الّتى هى موجودةٌ فى موضوع.»

هذا سؤال يردُ على قوله: «الواجب لا جنس له»، و جواب عنه بالتّنبيه على مفهوم العبارة و عبارة الكتاب ظاهرةٌ.

«الضّدُّ يُقال عند الجمهور على مساوٍ فى القوّة ممانع. و كُلّ ما سوى الاوّل، فمعلول و المعلول لا يُساوى المبدأ الواجب فلا ضدّ للاوّل من هذا الوجه، و يُقال عند الخاصّة لمُشارک فى الموضوع معاقب غير مجامع، اذ كان فى غاية البُعد طباعاً و الاوّل لا تتعلّقُ ذاته بشىءٍ فضلاً عن الموضوع، فالاوّل لا ضدّ له بوجه.»

و هو غنّىٌ عن الشرح .

* تنبيهٌ *

«الاوّلُ لا نِدَّ له، و لا ضدَّ له، و لا جنسَ له، و لا فصلَ له، فلا حدَّ له، و لا اشارةَ اليه، الّا بصريح العرفان العقلىّ.»

النّدّ: المثل و النظير. و الباقى ظاهرٌ.

* اشارةٌ *

«الاوّل معقول الذّات قائمها فهو قيّومٌ برىءٌ عن العلائق و العهد و الموادّ و غيرها ممّا يجعل الذات بحال زائدة. و قد علم انّ ما هذا حكمه، فهو عاقلٌ لذاته معقول لذاته.»

يُريد اثبات العلم للواجب الوجود. فقال: «الاوّل معقول الذات»، لانّه غيرُ قائمٌ بنفسه، لانّه غيرُ متعلّق الوجود بالغير فهو قيّومٌ.

و قد مرّ تفسيرُ القيّوم، برىءٌ عن العلائق: اى عن جميع أنحاء التّعلّق بالغير، و عن

العهد: اى عن انواع عدم الاحكام و الضّعف و الدّرک و ما يجرى مجرى ذلک. يقال: فى الامر عهدة: اى لم يحكم بعد. و فى عقل فلان عهدة، اى ضعف. و عهدته على فلان: اى ما ادرک فاصلاحه عليه، و عن الموادّ: أى الهيولى الاولى و ما بعدها من الموادّ الوجويّة، و عن الموادّ العقليّة كالماهيّات، و عن غيرها ممّا يجعل الذّات بحال زائدة: اى عن المُشخّصات و العوارض الّتى يصير المعقول بها محسوساً او مخيّلا او موهوماً، و الباقى ظاهرٌ.

و قد احاله على ما تبيّن فى النّمط الثالث.

* تنبيهٌ *

«تأمّل، كيف لم يحتجّ بياننا لثبوت الاوّل و وحدانيّتُهُ و برائتُهُ عن الصّمات الى تأمّل لغير نفس الوجود، و لم يحتجّ الى اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلک دليلاً عليه، لكن هذ االباب اوثق و اشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهدُ بعد ذلک على سائر ما بعده في الواجب. و الى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهىّ: «سنُريهم آياتُنا فى الآفاق و فى أنفسهم، حتّى يتبيّن لهم انّه الحقّ.»

اقول: انّ هذا، حكم لقوم، ثمّ يقول: «أو لم يكف بربّک انّه على كلّ شىء شهيد».

اقول: انّ هذا حكم للصدّيقين الّذين يستشهدون به، لا عليه.»

المُتكلّمون يستدلّون بحدوث الاجسام و الاعراض على وجود الخالق. و بالنّظر فى احوال الخليقة على صفاته، واحدةً فواحدة.

و الحُكماء الطّبيعيّون، ايضاً يستدلّون بوجود الحركة على محرّک، و بامتناع اتّصال المحرّكات لا الى نهاية على وجود محرّک اوّل غير متحرّک، ثمّ يستدلّون من ذلک على وجود مبدء اوّل.

و امّا الالهيّون، فيستدلّون بالنّظر فى الوجود و انّه واجبٌ أو ممكن على اثبات واجب، ثمّ بالنّظر فيما يلزم الوجوب و الامكان على صفاته، ثمّ يستدلّون بصفاتِهِ على كيفيّة صدورِ أفعاله عنه واحداًبعد واحد.

فذكر **الشيخ**، ترجيح هذه الطّريقة على الطّريقة الأُولى بانّه اوثق و اشرف و ذلک لانّ

اولى البراهين[۱] باعطاء اليقين، هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، و امّا عكسِهِ الّذى هو الاستدلال بالمعلول على العلّة، فرُبما لا يعطى اليقين و هواذا كان للمطلوب علّة لم يعرف الّا بها كما تبيّن فى علم البرهان، ثمّ جعل المرتبتين المذكورتين فى قوله تعالى: «سنُريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتّى يتبيّن لهم انّه الحقّ أو لم يكف بربّک انه على كلّ شیء شهيد»، اعنى: مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق و الانفس على وجودالحقّ، و مرتبة الاستشهاد بالحقّ على كلّ شیء، بازاء الطّريقين.

و لمّا كان طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهُم بالصدّيقين، فانّ الصّدّيق هو ملازمُ الصدق.

---

۱ - قوله: «و ذلک لانّ اولى البراهين»، ان قيل: الاستدلال بالوجود على الواجب استدلالٌ بالعلة على المعلول و الّا لزم ان يكون الواجب معلولاً.

قُلنا: الاستدلال بالعلّة على المعلول، هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته. فان فى الطريقة المُختارة نُثبت واجب الوجود اولاً، ثمّ نستدلُّ به على ساير الموجودات. و اما القوم، فيثبتُون ساير الموجودات، و يستدلّون بها على وجود واجب الوجود.

و بعبارةٍ أُخرى، نحن نثبت الحق و نستدلُّ به على الخلق و امّا هم، فيُثبتون الخلق و يستدلّون به على الحق. فطريقتُنا اشرف و اوثق. و اللّهُ تعالى، اعلم بالصّواب و اليه المرجع و المئاب، م.

النّمط الخامس

فى الصنع و الابداع

النّمط الخامس
فى الصنع و الابداع[1]

يُريد بالصّنع، ايجاد الشّیء مسبوقاً بالعدم، على ما فسرّه فى الفصل الاوّل من هـذا النمط، و بالابداع ما يقابله و هوايجاد شیء غير مسبوق بالعدم، على ما سنبيّنهُ فيما بعد.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«انّه قد سبق الى الاوهام[2] العاميّة انّ تعلّق الشیء الّذى يسمّونه مـفعولاً بـالشّیء

---

١ - قوله: «النّمط الخامس فى الصّنع و الابداع»، الايجادُ امّا أن يكون مسبوقاً بالعدم او لا، و الاوّل هو «الصنع» و الثّانى «الابداع»، م.

٢ - قوله: «قد سبق الى الاوهام»، ذهب المُتكلّمون الى انّ تعلّق المفعول من جهة الحدوث: أى خروجه من العدم الى الوجود، او الاحداث: و هو اخراجُهُ من العدم الى الوجود و هو المعنى المُشترک بين معانى الفعل و بين الصّنع و الايجاد.

ـ فان قلت: قوله: المعنى المشترک، هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل، تـفسيرٌ للاحداث بالحدوث و قوله: اعنى احداث الفاعل ايّاه، تفسيرٌ للحدوث بالاحداث.

ـ فنقول: حصول الوجود عن الفاعل، ملازمٌ لتحصيل الفاعل ايّاهُ، فيصحّ التّعبير عن كُلّ منهما بالآخر و الغرضُ التّنبيه على صحّة استعمال كُلٍّ من العبارتين فى هذا المقام. و انّما قال: للمعنى المشترک بين معانى الفعل و الصنع و الايجاد، و لم يقل: معناها، و ان كان ظاهرُ كلام الشـيخ ذلک، لانّ هذه الالفاظ، ليس مترادفةً، بل مختلفةُ الدلالة فى اللغة، كما سيجیء، نعم المـعنى المشترک بين معانيها، هو الاحداث.

ـ فان قلت: هذا منافٍ لما سبق من اشتراک الايجاد بين الصّنع و الابداع.

الّذى يسمّونه فاعلاً، هو من جهة المعنى الّذى يسمّونه[1] العامّة المفعول مفعولاً و الفاعل فاعلاً. و تلك الجهة انّ ذلک اوجد و صنع و فعل و هذا أوجد و فعل و صنع. كُلّ ذلک، يرجع الى انّه قد حصل للشّىء من شىء آخر وجود بعد ما لم يكن، و قد يقولون: انّه اذا اوجد، فقد زالت الحاجة الى الفاعل، حتّى انّه لو فقد الفاعل، جاز ان يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدُونه من فقدان البنّاء و قوام البناء، و حتّى انّ كثيراً منهم، لا يتحاشى ان يقول: لوجاز على البارى تعالى العدم، لما ضرّ عدمه وجودالعالم، لانّ العالم عنده انّما احتاج الى البارى تعالى، فى ان اوجده، اى اخرجه من العدم الى الوجود، حتّى كان بذلک فاعلاً فاذا قد فعل و حصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلک الى الوجود عن

ـ فنقول: كأنه جعل الايجادَ مشتركاً بين معنيين عموماً و خصوصاً.

ثمّ انّ قوماً منهم قالوا: انّ الفاعل، اذ اوجد المفعول و اخرجه من العدم، فقد زال احتياجه اليه، حتّى لو جاز العدم على البارى، لما ضرّوجود العالم. و اكثرُهُم على أنّ الاحتياج، لا يزول بعد الايجاد، فان المفعول، يحتاجُ الى اعراض يوجدها الفاعل فيه. فهو و ان لم يحتج، فى أصل الوجود الى الفاعل، الّا انّه يحتاجُ اليه فى البقاء. و لهذا قال: و قد يقولون.

و الجوابُ عن شبهتهم: امّا عن شبهة البناء: فهو انّا لا نسلّم انّ البنّاء، فاعلٌ للبناء، بل البناء، يُحدث ميولاً قسريةً فى الاحجار والالآت، و يحرّكها باعتبار تلک الميول الى مواضع معيّنة فيحصل لها أوضاع و اشكال على التّرتيب الّذى يضعها بعضها فوق بعض. و تلک الاوضاع و الهيئات، هى البناء، و البناء سببٌ لحركات الالآت، و الحركات معدّاتٌ لحصول البناء. فهو سببٌ لمعدّات البناء لا فاعل له.

و امّا عن الشُّبهة الثانية: فلا نسلّم لزوم تحصيل الحاصل و انّما يلزم لو كان التّأثير هو تحصيل الوجود و اخراجه من العدم، و ليس كذلک، بل التّأثير هو استتباع المؤثر له و تعليقه به، بحيث لو انعدم المؤثر، انعدم الاثر و يستحيل وجوده بدون وجود المؤثّر. و مثّلَ بالتّرتيب العقلى الّذى بين النّور و الشمس، و بالصورةالحاصلة فى المرآت مادام ذو الصّورة على المحاذاة.

و عن الشّبهة الثّالثة: انّا لا نسلّم انّه لو كان محتاجاً الى الفاعل بعد حدوثه، لكان محتاجاً اليه فى وجوده مطلقاً حتّى يلزم التّسلسل بل يكون محتاجاً اليه من حيث الوجود الواجب بالغير. و حينئذٍ يندفعُ التّسلسل بالانتهاء الى واجب الوجود بالذات، م.

۱ - «يسمّى به»، خ.

العدم حتی یحتاج الی الفاعل، و قالو: لو کان یفتقر الی الباری تعالی من حیث هو موجود، لکان کلّ موجود مفتقراً الی موجد آخر، و الباری ایضاً موجودٌ و کذلک الی غیر النّهایة. و نحن نوضّحُ الحال فی کیفیّة ذلک و فیما یجب ان یُعتقد فی هذا.»

الجمهورُ یظنّون انّ احتیاج المفعول الی فاعله، انّما هو للمعنی المشترک بین معانی الفعل و الصنع و الایجاد و هوحصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل أعنی، احداث الفاعل ایّاه فقط، فاذا حدث، فقد استغنی عنه حتّی ان فنی الفاعل، بقی المفعول موجوداً، و انّما حمل اهل التّمیز منهم علی ذلک شیئان:

احدهما، مشاهدة بقاء الفعل کالبناء، بعد فناءا لفاعل کالبنّاء.

و الثانی، الاستدلال و قد ذکر منه وجهین: احدهما، انّ ایجاد الفاعل حال وجوده، یکون تحصیلاً للحاصل و هو خلفٌ. و الثانی: انّ الفعل لو کان بعد حدوثه محتاجاً الی الفاعل، لکان محتاجاً الیه فی وجوده، و اذن لکان الفاعل ایضاً کذلک و یتسلسل.

فقوله: «انّه قد سبق الی الاوهام العامیّة»، الی قوله: «بعد ما لم یکن»، اشارةٌ الی تقریر الوهم، حسب ما یعتقده العامّة. و قوله: «و قد یقولون: انّه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الی الفاعل»، الی قوله: «و قوام البناء»، اشارةٌ الی نظر اهل التّمیز منهم فی ذلک و استدلالهم بالمشاهدة.

و قال **الفاضل الشارح**: و انّما قال: «و قد یقولون» و لم یقل: و یقولون، لانّ اکثر المُتکلّمین، لا یقولون بذلک. و ذلک انّهم و ان لم یجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً الی الفاعل، لکن جعلوه محتاجاً الی اعراض غیر باقیة یوجدها الفاعل فیه کالعرض المسمّی بالبقاء، عند من یثبته منهم، او غیره من سائر الاعراض عند من لا یثبته. فهولاء و ان لم یجعلوه محتاجاً الی الفاعل فی وجوده، لکن جعلوه محتاجاً الی الفاعل فیما یحتاج الیه فی وجوده. فاذن، هم غیرُ قائلین بزوال الحاجة بعد الحدوث، و امّا من عداهم فهُمُ القائلون بذلک.

و قوله:«لانّ العالم عنده انّما احتاج الی الباری»، الی قوله: «حتّی یحتاج الی الفاعل»، اشارةٌ الی استدلالهم الاوّل المذکور، و قوله«و قالوا: لو کان یفتقرُ الی الباری من حیث هو موجود»، الی قوله: «الی غیر النّهایه»، اشارةٌ الی استدلالهم الثانی.

* تنبيهٌ *

«يجبُ علينا ان نحلّل[١] معنى قولنا: صنع و فعل و اوجد، الى الاجزاء البسيطة من مفهومه، و يحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضىّ.»

لّما ذكر انّ الجمهور يظنّون انّ احتياج المفعول الى الفاعل، انّما كان من جهة انّه مفعول او مصنوع او موجد، اراد أن يحلّل المعنى المُشترک بين هذه الالفاظ. و هو قولنا: موجودٌ بعد العدم، بسبب شىء، الى اجزائه البسيطة، و ينظر فيه أ جـميعُ اجـزائـه مـعتبرةٌ فـى الاحتياج، ام بعضها معتبرةٌ فيه فقط، الباقى مقارنٌ لذلک البعض بالعرض؟ ليتعيّن المعنى المتعلّق بالفاعل.

اقول: و انا استعملتُ لفظ «المحدث»، بدل قوله: «موجود بعد العدم بسبب شـىء»، للتّخفيف.

فقوله: «فتقول: اذا كان شىءٌ من الاشياء معدوماً ثمّ اذا هو موجود بعد العدم بسبب شىءٍ ما، فانّا نقول له: مفعولٌ و لا نبالى الآن[٢]، كان احدهما محمولاً عليه الآخر، مُساوياً

---

١ - قوله: «يجبُ علينا ان نحلّل»، لمّا كان مذهب الحكماء، ان تعلّق المفعول بالفاعل، من جهةِ انّه موجودٌ، ليس بواجب بالذّات، اخذ الشيخ فى تحقيق هذا المذهب و ابطال ماسبق الى اوهام الجمهور، فقال: اذا كان شىء معدوماً، ثمّ وجد بسببٍ، فذلک الموجود بالغير بعد العدم نسمّيه مفعولاً، سواءٌ كان هذا معناه، او انقص منه حتّى يكون المفعول اخصّ، او ازيد حتّى يكون اعمّ. فالمُراد بالمُساواة، ليس تلازم المعنيين فى الصّدق، اذ ليس هيهُنا الّا معنى واحد؛ بل المُساواة فى اطلاق الاسم، حتّى أن كُلّ شىءٍ يُطلق عليه اسم المفعول، يُـطلق عـليه اسـم المـحدث و بالعكس. و انّما سماه مفعولاً تسهيلاً، فانّه اذا اراد أن يعبر عن الموجود بالغير بعد ما لم يكن عبّر عنه بهذا اللفظ، فيسهل لاختصاره. و اذ قد سمّاه بالمفعول و كان المُتكلّمون يزيدون فى معناه و يقولون: المفعول هو الصّادر بشعور و اختيار. حدس انّه رُبما يتوهّم أنّ ما ذكره المتكلّمون، أنسب بالعرف من اصطلاحه و لهذا استدلّ من العُرف بانّ اصطلاحه اوفق، و ايضاً لما كان المفعول، فى زعم قوم أعمٌّ من معنى المحدث، و فى زعم المُتكلّمين اخصّ منه و اصطلاحه ايضاً اخصّ، فرُبما يظنّ انّه جرى على ما ذهب اليه المُتكلّمون، و لهذا بيّن فساد مذهبهم فى ذلک، حتّى لا يقع هذا الغلط، م.

٢ - «لان»، خ.

او اعمّ او اخصّ، حتّى يحتاج مثلاً الى ان يزاد، فيُقال: موجود بعد العدم بسبب ذلك الشّىء بتحرّک من الشىء و بمباشرة و بآلة و بقصدٍ اختيارى، او غيره، او بطبع، او تولّد، او غير ذلک، او بشىء من مقابلات هذه.

فلسنا نلتفت الآن الى ذلک، على انّ الحقّ انّ هذه الامور، زائدةٌ على كون الشّىء مفعولاً.

و الّذى يقابلُهُ و يكون بسببِهِ، فانّا نقول له: فاعل. و الدّليل على هذه المُساواة، انّه لو قال قائل: فعلٌ بآلة او بحركة، او بطبع، لم يكن اورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً، او يتضمّن تكريراً فى المفهوم. امّا النقض فمثلاً لو كان مفهوم الفعل، يمنع عن ان يكون بالطّبع، فاذا قال: فعل بالطّبع، كان كأنّه قال: فعل ما فعل. و امّا التّكرير فمثلاً لو كان مفهوم الفعل، يدخل فيه الاختيار فاذا قال: فعل بالاختياركان كأنّه قال: انسان حيوان.»

معناه انّا نعبُّر هيهُنا عن معنى المحدث بالمفعول، سواءٌ كان احدهما مقولاً على الآخر مُساوياً حتّى يكون كلّ مفعلول مُحدثاً و كلّ مُحدث مفعولاً، او اعمّ حتّى يكون كلّ محدث مفعولاً و لا ينعكس، او اخصّ حتّى يكون كلّ محدث مفعولاً و لا ينعكس، او اخصّ حتّى يكون كلّ مفعول محدثاً و لا ينعكس.

ثمّ اشتغل ببيان كيفيّة التّفاوت بين المعنيين و ذكر انّ المفعول، انمّا يكون اخصّ من المحدث، اذا كان معنى المحدث، يصيرُ بزيادة معنى مخصّص مساوياً لمعنى المفعول، و اشار الى الزّيادات.

فذكر اوّلاً التّحرّک، فانّ المحدث قد يكون حدوثه بتحرّک من الفاعل، و قد لا يكون. ثمّ المُباشرة و الآلة، و المحدث بالمُباشرة، يقابله المحدث بآلة من وجه.(۱)

---

۱ - قوله: «و المحدث بالمُباشرة يقابلُهُ المحدث بآلة من وجه»، المحدث امّا ان يكون حدوثه عن الفاعل، لا بتوسّط شىء و هو المحدث بالمُباشرة، و امّا ان يكون حدوثه بتوسّط شىء و تلک الواسطة، امّا ان يكون من الفاعل ايضاً او لا، فان كان أيضاً من الفاعل، فهو المحدث بالتّوليد، كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الّذى هو منه ايضاً و ان لم يكن من الفاعل، فهو المحدث بالآلة، فيكون المحدث بالمُباشرة يقابلُهُ المحدث بالآلة من جهة و هى اشتماله على وسط، ليس من الفاعل ايضاً. و الاختيارُ و الطّبع، مُتقابلان من وجه، فانّ الاختيار لابُدّ فيه من

و هو ظاهرٌ، و يقابله المحدث بالتّولّد من وجه. و ذلک انّ بعض المُتکلّمین یقولون لحدوث الحرکة عن الجسم مثلاً: حدوث بالتولّد، لانّ الجسم، یحدث اوّلاً اعتماداً ثـمّ یتولّد من ذلک الاعتماد الحرکة، و یقولون لحدوث الاعتماد عنه: حدوث بالمُباشرة.

ثمّ ذکر الاختیار و الطّبع و هما مُتقابلان من وجه و الحدوث بهما ظاهرٌ.

و المقصود بیان انّ المفعول، لو کان مثلاً مُساویاً للمُحدث بالاختیار او بالتّولّد، لکان اخصّ من المحدث المطلق. و انمّا ذکر ذلک لانّ المُتکلّمین یطلقون الفعل عـلی کـلّ احداث یکون بارادة فاعلة و هو اخصّ من الاحداث المطلق.

و الحُکماء یطلقونه علی معنی یعمّ الاحداث و الابداع، فاستعمله الشیخ هیهُنا علی انّه مساوٍ للاحداث، و استعمل المحدث علی انّه مساوٍ للمفعول،(١)

و الّذی یقابله یعنی المحدث علی انّه مساوٍ للفاعل. و اشار مع ذلک، الی انّ المُتکلّم، لیس فی هذا التّخصیص بمصیب و ان کان هذا البحث لفظیّاً. و ذلک لانّ الزّیادات، لیست بداخلةٍ فی مفهوم الفعل.

و استدلّ علیه بانّ مفهوم الفعل، لو کان مشتملاً علی بعض تـلک الزّیـادات، لکـان انضمام مقابل ذلک البعض الیه فی اللفظ، مقتضیاً للتّناقض، او کان انضمام عـین ذلک البعض الیه، مقتضیاً للتّکرار، و العُرفُ یشهد بخلاف ذلک.

قال الفاضل الشـارح: هذا البحث، لغویٌّ صرف. و المتکلّون یـلتزمون کـون احـدهما تکریراً و کون الثّانی تناقضاً، و یصرّحون به، فلا معنی لالزام ذلک علیهم.

قال: و الانصافُ انّ الحقّ معهم لانّ أهل اللّغة، لا یسمّون النّار فاعلةً للاحراق، و لا الماء فاعلة للتّبرید. و المرجع فی امثال هذه المباحث، الی الادباء، و اذ کان الامر کذلک، صحّ ما قُلناه.

الشّعور، و الطّبع لا یجبُ فیه ذلک، م.

١ - قوله: «و استعمل المحدث علی انّه مساوٍ للمفعول»، الانسبُ ان یقال: استعمل المـفعول علی انّه مساوٍ للمحدث، و الفاعل علی انّه مساوٍ للمحدث، کما استعمل الفعل علی انّه مسـاوٍ للاحداث. فانّ الشیخ لم یستعمل المحدث و لا المحدث، بل المفعول و الفاعل، م.

اقول: ليس هذا البحث، خاصّاً بلُغةٍ دون لُغةٍ.[۱] و لذلک لم يقنع الشيخ على احد الفاظ «الصنع» و «الفعل» و «الايجاد»، مع اختلاف دلالالتها فی الُلغة العربية، بل اوردها جميعاً تنبيهاً على انّ المقصود، هو المعنى المُشترک بينها. و لمّا كان الفعل منها، كانّه ادلُّ على ذلک المعنى مجرّداً، و الايجاد و الصّنع كانّهما اشمل لاعتبار شیءٍ آخر، فوضع الفعل بازاء ذلک المعنى دونهما.

و انّما عدل المتكلّمون عن العُرف، لادّعائهم انّ نصوص التّنزيل و اهلُ اللغة بانّ اللّه، فاعلٌ يطابق قولهم بانّه فاعلٌ بارادة انّ الفاعل فی اللغة، هو الفاعل بالارادة. فردٌّ الشيخ ذلک عليهم، باستنشهاد العُرف. و لو انّهم قالوا: نحنُ نصطلح على تخصيص العُرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل.

و قول هذا الفاضل: انّ الحقّ معهم، من جهة الُلغة، لانّ اهل الُلغة لا يقولون للنّار، فاعلٌ للاحراق و لا للماءِ فاعلٌ للتّبريد، ليس بشیء و الدّليل عليه، ما جاء فی كلامهم: توقّوا اوّل البرد و تلقّوا آخره، فانّه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم. و قول الشاعر:

و عينان، قال اللّه كونا، فكـانتا   فعولان بالابدان ما يفعل الخمر

و امثال ذلک، فانّها اكثر من ان يُحصى.

و بالجملة، اذا جاز من حيث الُلغة ان يقال: البردُ و الخمر، فما المانع من ان يقال: فعل بغير ارادة؟ فان ادّعى احدٌ انّه مجازٌ، فعليه الدّليل، مع انّ دعوى المجاز تقتضی تسليم

---

۱ - قوله: «اقول: ليس هذا البحث خاصّاً بلغة دون لغة»،

ـ ان قيل: كلام الامام، انّ الشيخ بحث فی انّ الفعل موضوعٌ لمعنىً اعمّ من ان يكون بالاختيار، او بالطّبع، او بالآلة، الى غيرذلک. و ليس هذا الّا بحثاً لُغوياً ليس من شأن الحكيم، و ليس فی جواب الشارح ما يدفعه.

ـ قلنا: جواب الشارح انّ هذا لا يتعلّقُ باللغة، بل الشيخ اصطلح على ذلک فانّه قال: فانّا نقول: انّه مفعول و لهذا جمعَ بين الالفاظ الثّلاثة مع اختلاف دلالالتها فی اللغة. فانّ الصّنع و الايجاد، يدُلّان فی اللغة على شعور و اختيار، بخلاف الفعل، و وضع الفعل بازاء المعنى المشترک بينها، لانّه ادلُّ عليه. و امّا المتكلّمون، فيزعمون انّ الفاعل فی اللغة، لا يُطلق الّا على الفاعل بالارادة. فردّ الشيخ عليهم باستشهاد العرف، م.

صحّة الاستعمال. و ذلک يدلُّ على خلّو الكلام عن التناقض، على انّ اهل الُلغة فسّروا الفعل باحداث شيءٍ ما، فقط. و هذا يدلُّ على ما ذهبنا اليه.

قوله : «فاذا كان مفهوم الفعل ذلک، او كان بعض مفهوم الفعل، فليس يضرّنا ذلک فى غرضنا، ففى مفهوم الفعل وجودٌ و عدمٌ و كون ذلک الوجود بعد العدم، كانّه صفة لذلک الوجود محمولةً عليه. فامّا العدم، فلن يتعلّق بفاعل وجود المفعول، و امّا كون هذا الوجود موصوفاً بانّه بعد العدم، فليس بفعل فاعل و لا جعل جاعل. اذ هذا الوجود، لمثل هـذا الجائز العدم، لا يُمكن ان يكون الّا بعد العدم، فبقى ان يكون تعلّقه من حيث هـو هـذا الوجود، امّا وجود ما ليس بواجب الوجود، و امّا وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم.»

لمّا ذكر انّه اصطلح هيهُنا[١] على انّ معنى الفعل، هو حصول وجود، بعد العدم عن سببٍ ما، سواءٌ كان هذا المعنى، هو نفس المفهوم منه ـ كما اصـطلح عـليه ـ او بـعض المفهوم، منه ـ كما ذهب اليه المتكلّمون ـ فانّ هذا الخلاف، لا يضُرُّ فى مقصوده، شرعَ فى

---

١ – قوله: «لما ذكر انّه اصطلح هيهُنا»، حقّق البحث فى المقامين، احدهما ان المُتعلّق بالفاعل اى شيءٍ هو، و الثانى جهة التّعلق. امّا فى المقام الاول: فهو اذا وجد شيء بعد عدم، بسبب شيءٍ آخر، فلا شکّ انّ هُناک وجوداً بعد عدم، بسبب ذلک الشّيء سواءٌ كان ذلک الوجود بعد العدم فعلاً او لم يسم، فلا يضرّ فى ذلک الفرض. فهناک ثلاثةُ أشياءٍ: الوجود، و العدم، و كون الوجود بعد العدم. فالمتعلّقُ بالفاعل، ليس هو العدم، لانّه نفىٌ صرفٌ، لا يحتاج الى فاعل، و لا كـونه وجوداً بعد عدم، لانّه وصفٌ يعرض هذا الوجود لذاته. فتعيّن ان يكون المتعلّقُ الوجود، امّا من جهة الحدوث، او من جهةِ الامكان.

قال الامام: البحثُ هيهُنا امّا عن انّ المحتاج الى الفاعل من المفعول، أىّ شيء هو، اهو عدمُهُ السابق، او الوجود الحاصل، او كونه مسبوقاً بالعدم؟ و كلام الشيخ فى هذا الفصل، مـجملٌ و محتملٌ لكل واحدٍ من الامرين. امّا البحث عن المحتاج الى الفاعل، فهو ما ذكرناه، و امّا البحث عن علة الاحتياج، فهو انّ العدم السابق، لا يجوزُ ان يكون علةً له، و لا الحدوث، أعنى كـون الوجود بعد العدم، لانّه كيفيةٌ مفتقرةٌ الى الوجود الى آخره.

فيقال له: امّا انّ كلام الشيخ مجملٌ فغيرُ مستقيم، بل صريحٌ فى الامر الاول، و امّا انّ الحدوث، لا يجوزُ ان يكون علةَ الاحتياج، فهو فائدةٌ أفادها غير متعلّقة بما فى الكتاب، م.

تحليل ذلک المعنى، و ذكر انّه يشتملُ على ثلاثة أشياء؛ وجود، و عدم، و كون الوجود بعد العدم، ثمّ بيّن انّ العدم ليس متعلّقاً بالفاعل، لانّه لا شىء و انّ كون الوجود بعد العدم ايضاً ليس متعلّقاً به، لانّه صفةٌ واجبةٌ لمثل هذا الوجود، فانّ كثيراً من المُمكنات يلحقها اوصاف تجبُ بماهياتها لذواتها لا بشىءٍ آخر. فبقى ان يكون المتعلّق بالفعل، هو الوجود و ليس هو الوجود العامّ. فانّ وجود الواجب، لا يتعلّقُ بالفاعل. فاذن، هو امّا وجودُ شىءٍ ليس بواجب، و امّا وجود شىء مسبوق بالعدم و الاوّل أعمُّ من الثانى و سنبّين فى الفصل التّالى لهذا الفصل، انّ المُتعلّق بالفاعل اوّلاً و بالذات، ايُّهُما هو.

و قد ذكر الفاضل الشارح: انّ البحث هيهُنا، يجبُ امّا لتعيين الشّىء المحتاج الى الفاعل، او لتعيّن سبب الاحتياج. و كلام الشيخ، مجملٌ و محتملٌ لهما، الّا انّ حملَهُ على الاوّل اولى.

قال: و سبب الاحتياج عند الحكماء، هو الامكان و عند المتكلّمين، هو الحدوث و هو باطلٌ، لانّ الحدوث، كيفيّةٌ للوجود متأخّرةٌ عنه، و هو متأخّرٌ عن الايجاد المتأخّر عن الاحتياج، الى الفاعل المتأخّر عن علّة الاحتياج. فلو كان الحدوث علّة للاحتياج لتأخّر عن نفسه، بهذه المراتب.

اقول: هذه فائدةٌ افادها، لكنّها غيرُ متعلّقةٍ بالمتن.

* تكملةٌ و اشارةٌ *[1]

---

١ - قوله: «تكملةٌ و اشارةٌ» هذا هو البحث فى المقام الثانى. و هو انّ الوجود المتعلّق بالفاعل، من ایّ جهةٍ يتعلق؛ من جهة انّه ليس واجباً بالذات، او من جهة انّه مسبوق بالعدم؟ فنقول: غيرُ الواجب بالذّات، اعمّ من المسبوق بالعدم، لانّ غير الواجب بالذّات، اذا نظر الى مفهومها، امّا ان يكون دائماً او غير دائم و المسبوق بالعدم، لا يكون الّا غيرُ دائم و كُلّ واحدٍ من غير الواجب بالذّات و المسبوق بالعدم، يحمل عليه انّهُ متعلقٌ بالغير، امّا المسبوق بالعدم فظاهرٌ، و امّا الغير الواجب بالذّات، فلانّ وجوده، اذا لم يكن من ذاته، يكون من غيره قطعاً. و المحمولُ على امرين بينهما عمومٌ و خصوصٌ يكون للاعمّ بالذّات و للاخصّ بالواسطة. فيكون تعلّق الوجود بالفاعل، من حيث انّهُ ليس بواجب بالذّات.

«فالآن لنعتبر انّه لایّ الامرین یتعلّق؟ فنقول: انّ مفهوم کونه غیر واجب الوجود بذاته بل بغیره، لا یمتنع ان یکون علی احدهما واجب الوجود بغیره دائماً، و الثّانی واجبُ الوجود بغیره وقتاً ما. فانّ هذین، یحمل علیهما واجب الوجود بغیره، و یسلب عنهما واجب الوجود بذاته، من حیث المفهوم، او یمنع شیءٌ من خارج. و امّا مسبوقُ العدم، فلیس له الّا وجهٌ واحدٌ. فهو فی مفهومه اخصّ من المفهوم الاوّل و المفهومان جمیعاً یحمل علیهما التّعلّق بالغیر و اذا کان معنیان، احدهما اعمٌ من الآخر و یحمل علی

و قوله: اذا ثبت هذا، ثبتَ انّ التّعلّق بالغیر، یکون للمسبوق بالغیر دائماً، تفریع المقصود، فانّه لما استدلّ علی انّ التّعلّق للوجوب بالغیر، ثمّ اکّدهُ بانّ التّعلق لیس لکونه مسبوقاً بالعدم، رتّب علیه انّ التّعلق بالفاعل، ثابتٌ دائماً ابطالاً لما ظنّه الجمهور.

و النّظر من وجوه، فانّ المُراد بقوله: غیرُ الواجب بالذّات اعمٌ من المسبوق بالعدم، امّا العموم بحسب الخارج، او بحسب المفهوم، فان کان المُراد العموم بحسب الخارج، فلا نسلّم انّ غیر الواجب اعمٌ، بل کُلّ ما هو غیر الواجب، محدث. و کیف یکون کذلک و قد صرّح الشیخ بالعموم بحسب المفهوم، و ان کان المُراد العموم بالنّظر الی المفهوم، فلا نسلّم، انّ الواجب بالغیر اعمٌّ مطلقاً من المسبوق بالعدم، فان مفهوم المسبوق بالعدم، لا یقتضی ان یکون واجباً بالغیر، کما فرض الشیخ انّه لو کان المسبوق بالعدم واجباً لذاته، لم یتعلّق بالغیر، فیکون مفهوم المسبوق بالعدم اعمٌ من الواجب بالغیر و کیف لا یکون کذلک و مفهوم المسبوق بالعدم، شیءٌ له السبق بالعدم و ذلک الشّیء، یُمکن ان یکون واجباً لذاته.

غایة ما فی الباب، انّ الدّلیل من الخارج، دلّ علی انّ کُلّ مسبوق بالعدم، فهو واجبٌ بالغیر، لکن هذا لا یستدعی خصوصیة بحسب المفهوم. فیکون عموم من وجه لا مطلقاً.

و لئن سلّمناه، لکن لا نسلّم، انّ المحمول علی امرین، بینهما عمومٌ و خصوصٌ فی المفهوم، یکون للاعم = اوّلاً و للاخصّ ثانیاً. و انّما یکون کذلک، لو کان ذاتیاً للاخصّ، فانّ الکاتب و الانسان، یحمل علیهما النّاطق، و الکاتب، اعمٌ بالمفهوم من الانسان، مع انّ النّاطق لیس للکاتب اوّلاً بالذات، و الواجبُ بالغیر، لیس بذاتی للمسبوق بالعدم و من ادّعی ذلک، فعلیه الدّلیل.

و قوله: فاذن، لو کان لحوقه للاخصّ بذاته، لما کان لاحقاً لغیر الاخصّ، لیس بتام لانّا لا نسلّم انّه لو لحق الاخصّ بالذّات، لم یلحق غیر الاخصّ بالذّات. غایةُ ما فی الباب، انّه یلحقهما بحسب الذّات، لکنّه لیس بممتنع لجواز اشتراک الامور المُختلفة فی اللوازم، م.

مفهوميهما معنى، فانّ ذلک المعنى للاعمّ بذاته اوّلاً، و للاخصّ بعده ثانياً، لانّ ذلک المعنى، لا يلحق الاخصّ الّا و قد لحق الاعمّ من غير عكس، حتّى لو جاز هيهُنا ان لا يكون مسبوق العدم، يجبُ وجوده بغيره و يمكن له فى حدّ نفسه لم يكن هذا التّعلّق.

فقد بان انّ هذا التعلّق، هو بسبب الوجه الآخر و لانّ هذه الصّفة، دائمة الحمل على المعلولات، ليس فى حال الحدوث فقط. فهذا التعلّق، كائنٌ دائما، و كذلک لو كان لكونه مسبوق العدم، فليس هذا الوجود انّما يتعلّق حال ما يكون بعد العدم فقط، حتّى يستغنى بعد ذلک عن ذات الفاعل.»

يريدُ ان يبيّن انّ الوجود المتعلّق بالغير، المذكور فى الفصل المتقدّم، أ هو لكونه ممكناً لذاته واجباً لغيره يتعلّق بالغير، ام لكونه محدثاً مسبوقاً بالعدم؟ فانّ بذلک فساد ما ذهب اليه الجمهور.

فذكر اوّل من هذين المعنيين، اعمٌّ من الثانى. و ذلک لانّ الممكن الموجود و هو الواجب بغيره، يُمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم و هو الواجب بغيره دائماً، و الى مسبوق بالعدم و هو الواجب بغيره وقتاً ما. فاذن، الواجب بالغير، يشتمل على هذين القسمين، من حيث المفهوم الّا ان يمنع شىءٌ من خارج المفهوم. فالواجبُ بالغير، اعمٌّ من حيث المفهوم، و قد يحمل عليهما معاً التّعلّق بالغير.

و هذه قضيّةٌ جعلها صُغرى قياس و كُبراه انّ كلّ معنيين، احدهما اعمٌّ من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث، فانّ ذلک المعنى، يكون للاعمّ اوّلاً و بالذّات و للاخصّ بعده و بسببه.

و بيان ذلک: انّ ذلک المعنى، لا يلحق الاخصّ الّا و قد لحق الاعمّ، و يمكن ان يلحق الاعمّ من غير ان يلحق الاخصّ. فاذن، لو كان لحوقه للاخصّ بذاته، لما كان لاحقاً لغير الاخصّ. و لمّا ثبت ذلک، انتج القياس المذكور انّ التّعلّق بالغير للواجب بغيره اوّلاً و بالذّات، و للمسبوق بالعدم ثانياً و بسببه يعنى بسبب الوجوب بالغير.

ثمّ اكّد ذلک بانّ التّعلّق، ليس للمسبوق بالعدم، بسبب كونه مسبوقاً بالعدم و ذلک لانّه لو جاز أن لا يكون فى حدّ نفسه واجباً لغيره، بل كان واجباً لذاته مع كونه مسبوقاً بالعدم، لم يكن له تعلّق بالغير.

فقد بان اذن انّ التّعلّق هو بسبب الوجه الأُخرى، أى بسبب كونه واجباً بالغير. و اذا ثبت انّ التّعلّق بالغير، يكون للمسبوق بالغير دائماً لا فى حال حدوثه فقط، بل فى جميع

اوقات وجودهِ، فثبت انّ هذا التّعلّق للمفعول كائنٌ دائماً، بخلاف ما ظنّه الجمهور.

ثمّ ذكر انّ علّة التعلّق، لو كان ايضاً كون المفعول مسبوقاً بالعدم، على ما ظنّوه لكان التعلّق ايضاً دائماً، لانّ هذه الصّفة حاصلةٌ للمفعول المسبوق بالعدم، فى جميع اوقات وجوده، و ليست خاصّة بحالة حدوثه فقط، حتّى يكون بعد ذلک مستغنياً عن فاعله. فهذا تقريرُ ما فى الكتاب.

و اعترض الفاضل الشارح، على الشيخ(١) فقال: انّه تكلّمَ فيما لا حاجة اليه، و لم يتكلّم

---

١ - قوله: «و اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ»، قال الامام: تكلّم الشيخ فيما لا حاجة اليه و لم يتكلّم فيما اليه حاجة، امّا انّه تكلّم فيما لا حاجة اليه، فانّه اطنب فى الفصل السابق فى ان المتعلّق بالفاعل وجودُ الشىء و لا حاجة اليه، اذ لا خلاف لاحدٍ فى ذلک. و امّا انّه لم يتكلّم فى المحتاج اليه، فلانّ محل النّزاع هيهُنا امران:

احدهما، انّ الدّائم، هل يصحُّ ان يكون مفتقراً الى المؤثر ام لا؟ فانّ الحكماء ذهبوا الى انّ العالم ازليٌّ و ازليّتُهُ، لا يُنافى افتقاره الى البارى تعالى، و الجمهور قالوا: لو كان ازلياً لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلى الى الفاعل. فاذا اختلفوا فى الازلى، فالدّائم الّذى هو ازلّى و ابدىٌ، أولى بالخلاف.

ثمّ انّه لم يذكر فى هذا الفصل، ما يثبت الامرين، بل صادرٌ على المطلوب، لانّ قوله: «مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته، بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين: احدهما واجب الوجود بغيره دائماً، و الثّانى واجب الوجود بغيره وقتاً ما»، ليس معناه الّا انّ الدّائم، يُمكن ان يكون واجباً بغيره متعلقاً به و هو اول المسئلة. و ايضاً قوله: «لو فرضنا انّ المسبوق بالعدم، واجبٌ بذاته، لم يفتقر الى الغير»، هو ايضاً محل النّزاع، لانّ الّذين يزعمون انّ علّة الحاجة «الحدوث»، ذهبوا الى انّه متّى تحقّق الحدوث، وجبَ الحاجة الى المؤثر، سواءٌ كان هناک الامكان او لا، و اذا لم يتحقّق الحدوث، لا نقع الحاجة و ان حصل الامكان. و ان ادّعى انّ احتياج الممكن الى المؤثر ضروريٌ سواءٌ كان دائماً او لم يكن، فما هذا الاطناب، بل جميع ما ذكره من اوّل النّمط الى آخر هذا الفصل، يكون حشواً. و ان كان تلک القضيّة بُرهانية فما ذكر فى البيان، ليس الّا لعادة الدّعوى.

و اقول: لمّا حكى الشيخ مذهب الجمهور، من انّ تعلّق المفعول بالفاعل، من جهة الحدوث، حتّى انّه اذا خرج من العدم الى الوجود، لم يبق له تعلقٌ به، حاول ان يبيّن خطأهم و لا شکّ انّه لو قال:

المفعول، ليس بواجب لذاته فى شىءٍ من اوقات وجوده، فلا يكون وجوده من ذاته فى شىءٍ من الاوقات، فيكون وجوده من الغير فىَ جميع اوقات وجوده، فيكون متعلّقاً بالفاعل دائما، كفى فى بيان خطأهم، لكنّه سلک طريقاً آخر و ليس تعيين الطّريق بلازم، على انّ فيه فائدتين: تحقيقُ عليّة الامكان، و ابطال عليّة الحدوث. فوضع المفعول، بازاء المحدث و ان اعتبره اصحابه اعمّ منه، لانّ نظر الجمهور مقصورٌ عليه، اذ لم يثبتوا من المُمكنات شيئاً غير المحدث، و فتش عنه انّ المتعلّق بالفاعل، ایّ شیء هو؟ ثمّ انّ تعلّقه على ایّ جهة؟

فبيّن فى المقام الاوّل: انّ المتعلّق وجود المفعول. و القوم، و ان كانوا موافقين معه فى ذلک، الّا انّ الاتّفاق ليس بحجّة فى الحكمة، و على الحكيم، البيان بالبرهان، سواءٌ كان مُتفقاً عليه او لا.

ثمّ بيّن انّ سبب التّعلّق، الوجوب بالغير لا الحدوث، حتّى يعلم انّ المفعول، متعلّقٌ بالفاعل فى جميع اوقات وجوده و ليس مطلوب الشيخ فى هذا الفصل الّا هذا. و امّا انّ الدّائم، يصحُّ ان يفتقر الى المؤثر فهو و ان كان لازماً من هذا البحث، لانّه لمّا كان سببُ التّعلق هو الامكان، فالدّائم اذا كان ممكناً يكون مفتقراً الى الفاعل، الّا انّه ليس مطلوباً للشّيخ هيهُنا. على انّ الامام حقّق ان لا خلاف فى هذه المسئلة، فليس فى بيانه مصادرةٌ على المطلوب.

و امّا من زعم: انّ علّة الحاجة الحدوث، زعم انّ الحدوث متى تحقّق، تحقّقت الحاجة و ان لم يتحقّق الامكان، فليس بشىء، لانّه و ان زعم كذلک، الّا انّه زعمٌ فاسدٌ، فانّ الواجب لذاته، يمتنعُ ان يحتاج الى الغير و الّا لم يكن واجباً لذاته قطعاً.

و قال الشارح، امّا قوله: لا خلاف فى انّ المتعلّق بالفاعل، هو الوجود، فليس كذلک، لانّ منشأ الخلاف، ليس الّا فى ذلک، فالحُكماء ذهبوا الى انّ المتعلّق بالفاعل وجوده سواءٌ كان حادثاً او لا و الجمهور قالوا: المتعلّق بالفاعل، حدوثه لا وجوده، فالشيخ حقّق فى الفصل المتقدّم، انّ المتعلّق بالفاعل وجوده.

و لمّا لم يكن المتعلّق بالفاعل هو الوجود، كيف ما كان حتى انّ وجود الواجب، يكون متعلّقاً بالفاعل، حقّق فى التّكملة انّ المتعلّق هو الوجود، من جهة الوجوب بالغير، لا من جهة الحدوث، حتّى يعلم انّ احتياج المفعول الى الفاعل فى سائر اوقات وجوده و ليست الحاجة مخصوصة بوقت الحدوث.

و نحن نقول: لا معنى للحدوث الّا كون الوجود مسبوقاً بالعدم. و قد سبقَ انّ هذا الوصف، ذاتیٌ لهذا الوجود. فالقول بانّه متعلّقٌ بالفاعل، غيرُمعقولٍ لا يذهب اليه عاقل.

فيما اليه حاجة. و ذلک انّه اطلب فی الفصل السّالف، فی انّ المفتقر الی الفاعل، هو وجود الحادث و لا حاجة الی ذلک، لعدم الخلاف فيه، و لم يتكلّم فی انّ علّةالحاجة هی

ـ لا يُقال: المُراد بالحدوث، خروجه من العدم الی الوجود.

ـ لانّا نقول: ليس معنی الخروج من العدم الی الوجود، الانتقال و الحركة، فانّ حركة المعدوم محالٌ، بل لا معنی له الّا ان يكون موجوداً بعد عدمه. فالمتعلّقُ بالفاعل، هو كونه موجوداً، و امّا كونه بعد العدم، فلا تعلّق له بالفاعل اصلاً. نعم، يفهم من مذهبهم هيهُنا انّ هذا الوجود، لا يتعلّقُ بالفاعل الّا وقت حدوثه و خروجه من العدم. و هو مُراد الشّيخ فيما حكاه عنهم فی صدر النّمط، لا انّ المتعلّق هو الحدوث، كما ظنّه الشارح.

فالحدوثُ فی محلّ النّزاع، ليس فی مقابلة الوجود، بل فی مقابلة الامكان. و ليت شعری انّ من يقول: المُتعلّق هو الحدوث، فسببُ التّعلق عنده، ای شیءٍ هو؟! هل هو الحدوث او غيره؟ فليس هذا الكلام الّا مشوشاً. و قوله: سواءٌ كان المتعلّق حادثاً او غير حادث، يناقضُ ما قد مرّ من الاصطلاح، علی انّ المفعول هو الحادث.

قال الشارح، و امّا قوله: محل النّزاع انّ علة الاحتياج الامكان او الحدوث، و لم يتكلّم فيه، فانّما لم يتكلّم، لانّ هذا البحث، ليس بمفيدٍ، اذ غرضُهُ من هذا الفصل، ليس البيان احتياج المفعول فی ساير اوقات وجوده الی المؤثر، ليبطل به الاوهام العامية و لو فرضنا انّ علّة الاحتياج الحدوث و،الاحتياج فی جميع الاوقات حاصلٌ، لم يضرّهُ اصلاً كما نبّه عليه فی آخر الفصل. و ان فرضنا انّ علّة الحاجه الامكان و يكون الممكن غيرُ موجود و لا يتعلّق بالفاعل لم ينفعه.

و نقول: قد ذكر اوّلاً انّ هذا الفصل، لبيان أنّ سبب تعلّق المفعول بالفاعل، الامكان او الحدوث و لا معنی لسبب التّعلق، الّا علة الحاجه، فيكون الشيخ باحثاً عن علّة الحاجة مثبتاً لها، فلو لم يكن مفيداً له، لكان اشتغالاً بما لا يعنيه. قال: و امّا قوله: لم يبين انّ الدّائم مفتقرٌ الی الغير، فليس بشیءٍ، لانّه بيّن انّ الواجب بالغير، يُنافی الدّائم، و انّ علّة التّعلق، هو الوجوب بالغير، فالدّائم، ان كان واجباً بالغير، يكون متعلقاً بالغير.

اقول: الامام لم يقل، انّ الشيخ لم يبيّن هذا المطلوب اصلاً و انّما قال: الّذی ذكره، ليس بياناً نافعاً، بل مُصادرة علی المطلوب. و ما ذكره الشارح، لا يصلح جواباً للمُصادرة علی المطلوب، و امّا انّه بيّن انّ علة التّعلّق هو الوجوب بالغير، فهو مناف لما سبق، من انّ البحث عن علة الحاجة، ليس بمفيدٍ.

الحدوث ام لا، و الدّائم هل يفتقرُ الى مؤثر ام لا؟ و هذا هو محلّ الخلاف.

و معنى قوله: «الواجب بالغير، ينقسمُ الى الدّائم و الى غير الدّائم»، ليس الّا انّ الدّائم، يصحُّ أن يكون مفتقراً الى المؤثّر. و النزاعُ لم يقع الّا فيه. و هو مُصادرة على المطلوب.

اقول: امّا قوله: لا حاجة الى بيان انّ وجود الحادث، مفتقرٌ الى الفاعل، اذ لا خلاف فيه، فليس بصحيحٍ، لانّ منشأ الخلاف، هو انّ المفعول فى ایّ شیءٍ يتعلّقُ بفاعله. فذهب الحكماء، الى انّه يتعلّقُ به فى حدوثه، دون وجوده، كما حكى الشيخ عنهم فى صدر النّمط، و اعترف به هذا الفاضل.

و كان من الواجب ان يحقّق الحقّ فى ذلک، فحقّق فى الفصل السّالف انّه يتعلّق به فى وجوده، ثمّ انّه احتاج الى بيان انّ سبب تعلّق هذا الوجود، ما هو اذ لم يكن الوجود متعلّقاً بالفاعل، كيف اتّفق ليظهر من ذلک انّ التّعلّق حاصلٌ فى جميع اوقات هذا الوجود او فى وقت حدوثه فقط، فان مطلوبه يتمُّ بذلک فبيّنه فى هذا الفصل. و لذلک سمّاه بـ«التكلمة».

و لمّا ظهر انّ سبب التّعلّق، هو الوجوب بالغير، ظهر انّ الواجب بالغير، سواءٌ كان دائماً او غيرُ دائم، متعلّقٌ بالغير فى وجوده، ما دام موجوداً و هذا مطلوب الشيخ، امّا البحث عن علّة الحاجة، أ هو الامكان، أم هو الحدوث، فليس بمفيدٍ فى هذا الموضع، لانّ علّة الحاجة، لو كان هو «الحدوث» و كان المحدث محتاجاً فى جميع اوقات وجوده، لم يكن للشّيخ هيهُنابضارّ، كما صَرّح به فى آخر الفصل، و لو كان هو «الامكان» و كان الممكن، غير موجود و غيرُ متعلّق بالفاعل، لم يكن بنافعٍ له. فلذلک لم يتعرّض الشيخ لهذا البحث.

و امّا قوله: انّه لم يبيّن انّ الدّائم، هل يفتقر الى مؤثر ام لا، فليس بشیءٍ ايضاً، لانّه بيّن انّ الواجب بالغير، لا يُنافى الدّائم، و انّ علّقه التعلّق بالغير، هو الوجوب بالغير، فالدّائم ان كان واجباً بغيره، كان مُفتقراً و الّا فلا. و هذا القدر كاف، بحسب غرضه هيهنا.

ثمّ قال: و التّحقيق انّ الخلافَ هيهُنا بين الحكماء و المُتكلّمين، لفظیٌّ(۱) لانّ

---

۱ - قوله: «و التّحقيق انّ الخلاف هيهُنا لفظیٌّ»: قال الامام: لا خلاف فى انّ الدّائم هل يصحُّ ان يفتقر الى المؤثر ام لا؟ فانّ المُتكلّمين اتّفقوا على انّ العالم بتقدير كونه ازلياً يصحُّ ان يكون مستنداً الى علة موجبة، لكنّهم نفوا العلة الموجبة و المعلول الازلى، لا بهذا الدليل، اى لا بانّ الازلى يستحيلُ ان يكون مفتقراً الى المؤثر، بل بالدّلالة على قدرة المؤثرة، و الفلاسفة اتّفقوا

المكلّمين، جوّزوا ان يكون العالم على تقدير كونِهِ ازلياً، معلولاً لعلّةٍ، لكنّهم نفوا القول

على ان يكون مستند الى الموجب، و يمتنع ان يكون مستنداً الى القادر.
ـ فمن يقول: الدّائم هل يصحُّ ان يكون مفتقراً الى المؤثر؟
ـ يقال له: امّا الى المؤثر الموجب، فيصحُّ بالاتفاق، و امّا الى المؤثر المختار، فلا يصحُّ بالاتفاق، فلا خلاف اصلاً فى هذه المسئلة، نعم اختلفوا فى انّ العالم على تقدير كونه ازلياأ، هل يسمى فعلاً؟ و هل يسمّى علته فاعلاً؟ و هذا خلافٌ لغوىٌ صرف.
اقول: الخلاف فى هذه المسئلة و الخلاف فى علة الحاجة، متلازمان لانّه لو كان علّة الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلى الى المؤثر لانتفاء العلة، و لو كان العلة الامكان، وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة، و كذلک لو امتنع احتياج الازلى لكان علِة الحاجة الحدوث، فانّه لو كان علّتها الامكان، لزم احتياج الازلى، و لو امكن احتياج الازلى، كان علّة الحاجة الامكان، فانّه لو كان علّتها الحدوث، امتنع احتياجه، فلا الخلافان.
فلو لم يكن فى تلک المسئلة خلافٌ، لم يكن فى هذه المسئلة ايضاً خلاف، لكنّ الخلاف فى انّ علّة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث، ممّا لا يمكن ان يدفع لغاية اشتهاره.
و امّا كلام الشارح، فحاصلُهُ انّ الامام نقل فى رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلاثة نقلاً غيرمطابق:
احديها، انّ المتُكلّمين، جوّزوا استناد الازلى الى علة موجبة، و انّما نفوا ازلية العالم بالدّلالة على قدرة المؤثر فيه، فهذا نقل عنهم، بانّهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار، و ليس كذلک فى ساير كُتُبهم، بل الامرُ بالعكس.
و ثانيها، انهم نفوا القول بالعلّة و المعلول، و هو ايضاً كذب لما ذكر.
و ثالثها، انّ الحكماء يحيلون استناد الازلى الى القادر، و هو ايضاً ليس كذلک، لذهابهم الى ان الّله تعالى قادرٌ مختارٌ مع انّ العالم ازلى و لا منافاة، لانّ القدرة هى كون الذّات بحيث ان شاء فعل، و ان شاء ترک، و الشّرطيةُ لا يستدعى وجود المُقدّم او عدم وقوعه، بل مقدمُ شرطيةُ الفعل واقع دائما، و مقدّم شرطية التّرک غير واقع دائماً، بل يبحثون تارةً عن العالم انّه فعلٌ ازلى مستندٌ الى فاعل تامّ الفاعلية، و هذا بحثٌ طبيعىٌ لانّه بحث عن العالم المُشتمل على الاجسام و الجسمانيّات الماديّة، و أُخرى يبحثون هن المبدأ الاول انّه فاعلٌ ازلىٌ تامٌ فى الفاعلية معلوله ازلى، فهو بحث عن واجب الوجود، بان آثاره ازلية، فيكون من الابحاث الالهية، و فى البحث الطّبيعى نظر.م.

بالعلّة و المعلول لا بهذا الدليل، بل بما دلّ على وجوب كون المؤثّر فى وجود العالم قادراً.

و امّا الفلاسفة، فقد اتّفقوا على انّ الازلىّ، يستحيلُ ان يكون فعلاً لفاعلٍ مختار، فاذن حصل الاتّفاق على ان كونُ الشّىء ازلياً يُنافى افتقاره الى القادر المُختار، و لا يُنافى افتقاره الى العلّة الموجبة. و اذا كان الأمر كذلک، ظهر انّه لا خلاف فى هذه المسئلة.

اقول: هذا صلحٌ عن غير تراضى الخصمين. و ذلک انّ المُتكلّمين باسرهم، صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً، من غير تعرّضٍ لفاعلهِ فضلاً عن ان يكون فاعله مختاراً او غير مختار، ثّم ذكروا بعد اثبات حدوثه انّه محتاجٌ الى المحدث، و انّ محدثه، يجبُ ان يكون مختاراً لانّه لو كان موجباً، لكان العالم قديماً و هو باطلٌ بما ذكروه اوّلاً. فظهر انّهم ما بنوا حدوث العالم، على القول بالاختيار، بل بنوا الاختيار على الحدوث. و امّا القول بنفى العلّة و المعلول، فليس بمتّفقٍ عليه عندهم، لانّ مثبتى الاحوال من **المعتزلة**، قائلون بذلک صريحاً. و ايضاً اصحاب هذا **الفاضل**، اعنى **الاشاعرة** يُثبتون مع المبدأ الاوّل قُدماء ثمانية سمّوها «صفات المبدء الاوّل».

فهُم، بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة، و بين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هى علّتها، و هذا شىءٌ ان احترزوا عن التّصريح به لفظاً، فلا محيص لهم عن ذلک المعنى، فظهر انّهم غيرُ متّفقين على القول بنفى العلّة و المعلول، مع اتّفاقهم على القول بالحدوث.

و امّا الفلاسفة، فلم ينبّهوا على انّ الازلى، يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار، بل ذهبوا الى انّ الفعل الازلى، يستحيلُ ان يصدُرَ الّا عن فاعلٍ ازلىٍ تامٍّ فى الفاعلّية، و انّ الفاعل الازلى التامّ فى الفاعليّة، يستحيلُ ان يكون فعله غير أزلى.

و لمّا كان العالم عندهم فعلاً ازليّاً، اسندوه الى فاعلٌ ازلى تامّ فى الفاعليّة. و ذلک فى علومهم الطّبيعيّة، و ايضاً لمّا كان المبدأ الاوّل عندهم ازلياً تامّاً فى الفاعليّة، حكموا بكون العالم الّذى هو فعلة ازليّاً. و ذلک فى علومهم الالهيّة، و لم يذهبوا ايضاً الى انّه ليس بقادرٍ مختار، بل ذهبوا الى انّ قدرته و اختياره، لا يوجبان كثرة فى ذاته، و انّ فاعليّتة، ليست كفاعليّة المُختارين من الحيوانات، و لا كفاعليّة المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانيّة على ما سيجىء بُيانه.

* تنبيهٌ *

«الحادث بعد ما لم يكن له قبلٌ لم يكن فيه ليس كقبيليّة الواحد الّتى هى على الاثنين الّتى قد يكون بها ما هو قبل و ما هو بعد معاً فى حصول الوجود، بل قبليّة قبل لا تثبت مع البعد و مثل هذا، ففيه ايضاً تجدّد بعديّة بعد قبليّة باطلة، و ليس تلك القبليّة هى نفس العدم، فقد يكون العدم بعد، و لا ذات الفاعل فقد يكون قبل و مع و بعد. فهى شىءٌ آخر لا يزال فيه تجدّد و تصرّم على الاتّصال. و قد علمت انّ مثل هذا الاتّصال، الّذى يوازى الحركات فى المقادير، لن يتألّف من غير مُنقسمات.»

يُريدُ بيان انّ كُلّ حادث، فهو مسبوقٌ بموجود غير قارّ الذّات[1] متّصلٌ اتّصال

١ - قوله: «يُريد بيان انّ كلّ حادث فهو مسبوق بموجود غيرُ قارّ الذّات» و الدّليل عليه، انّ وجود الحادث، بعد ان لم يكن، فيكون له قبل ضرورة انّ البعديّة بالقياس الى قبلية. و ذلك القبل، يوجبُ اجتماع الوجود و العدم و انّه محالٌ. فالقبل، ليس نفس العدم، لانّ العدم بعد، كالعدم قبل، و ليس القبل ببعد، و لا ذات الفاعل، لانّه يكون بعد و قبل و مع، فهو امرٌ آخر غيرُ قارّ الذّات، لانّه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث، يكون بين ابتداء الحركة و انتهاء حدوث الحادث قبليات و بعديات مُتصرّمةٌ متجددةٌ، اذ كل جُزء يفرض من تلك الحركة، فهى قبل الحادث، فيكون بازاء أجزاء الحركة قبليات بعضها مُتصرّمة و بعضها متجددةٌ، فيكون ذلك القبل متصلاً غير قار و هو الزّمان و الاعتراض من وجوه:

الاوّل، انّ قوله: القبل ليس نفس العدم، امّا ان يُراد به العدم الّذى يتعقّبه الحادث، أو مطلق العدم. فان أُريد المقيّد فلا نسلّم انه بعد الحادث، و ان أُريد المطلق، فغاية ما فى الباب، انّ القبل، لا يكون مطلق العدم، لكن لا يلزم منه ان يكون العدم المقيّد اعنى الّذى يتعقّبه الحادث.

الثانى، النّقض بالزّمان، فانّه يُمكن ان يقال: القبل لا يجوزُ ان يكون الزّمان، لانّه يكون بعد.

ـ فان قلت: الزّمان الّذى هو قبل، مغايرٌ للزمان الّذى هو بعد.

ـ فنقول: كذلك العدم الّذى هو قبل الحادث، مغايرٌ للعدم الّذى بعده، لانّ هذا العدم طارىءٌ، و ذلك ازلىّ زايل. و فرّق بين الطارىء و الزايل.

الثّالث، انّ الحادث، اذا كان بعد ان لم يكن، يكن عدمه قبل وجوده بالضّرورة و ذلك يناقضُ انّ القبل ليس هو عدم الحادث.

الرّابع، سلّمنا اّن القبل امرٌ مغايرٌ، لكن لا نسلّم انّه غيرُ قار.

ـ قوله: لانّه اذا فرض حركة تنطبق على اوّل الحادث.

ـ قلنا: مُعارضٌ بانّه اذا فرض قبل الحدث شيءٌ ثابتٌ لا تجدّدُ فيه و لا تصرّم، فلا يكون فى القبل تجدد و تصرّم، فلا يكون غير قارّ الذّات. و لئن سلّمنا انّه غير قارّ، لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المُتجدّدة المُتصرّمة؟ و الجواب عن هذه الاعترضات: انّ التّرديد فى القبل بالذّات، فانّه لابُدّ منه، اذ معروض القبليّة أن عرضه القبليّة بالذّات فذاک، و ان عرضه القبليّة بواسطة شيء الآخر، هو القبل بالذّات. و اليه اشار بقوله: و ليست القبليّة نفس العدم، فان معروض القبليّة اذا كان قبلاً لذاته، فكانّه نفس القبلية. اذا تمهد هذا، فنقول:

وجود الحادث بعد ان لم يكن بعديّة بالقياس الى قبلية، فلابُدّ من معروض القبليّة بالذات. و لا شکّ ان معروض القبليّة بالذّات، يستحيلُ ان يكون معروض البعديّة، فمعروض القبليّة، لا يكون نفس العدم، لانّ العدم، لو اقتضى لذاته القبلية، لا يكون بعد ذات الفاعل و الّا لم يصر معاً و بعد. فتعيّن أنّ يكون معروض القبليّة بالذّات امراً مُغايراً لهما. و عروض القبلية للعدم، بواسطة ذلک المعروض، حتّى انّا استدللنا على وجود ذلک المعروض، بعروض القبلية للعدم. و اذا ثبت انّ معروض القبلية، امرٌ مغايرٌ فهو غير قارّ، بل هو متجددٌ متصرّم، لانّ ذلک القبل، يمتدُّ الى الازل، و كُلّ جزء يفرض منه يكون سابقاً على جزءٍ آخر، فانّ القبليّة التى من سنتين، يكون قبل القبلية الّتى من سنة فهناک قبليات و بعديات مُتصرّمة و متجددة و لكن رُبما يمنع كون ذلک فى بادىء النّظر.

فالشّارح فرض الحركة بطريق التّمثيل، حتّى يتبيّن ذلک و الّا لم يكن فى الاستدلال اليه حاجة. ثمّ ذلک القبل، يحتمل التّقدير و الزّيادة و النّقصان، لأنّ قبل زيد الى نوح ـ مثلاً ـ اطول و أزيد الى موسى، فيكون مقداراً. و الحاصلُ انّ لمعروض القبلية بالذّات خواصّ:

احديها، انّه يُمكن له اجزاء، فان قبل زيد الى نوح، يمكن ان ينقسم و يقال قبل زيد الى عمرو ـ مثلاً ـ ثمّ الى بكر، ثمّ الى خالد، ثمّ الى نوح. و هذا يظهر غاية الظّهور فى الحركة الّتى فرضها الشارح. فانّ قبل الحادث الى ابتداء الحركة، ينقسم الى قبله الى ربع الحركة، ثم الى نصفها، ثمّ الى ثلاثة ارباعها.

الثّانية، انّ تلک الاجزاء لا يجتمع معاً، بل كُلّ جزء يفرض، فهو قبلٌ بالقباس الى اجزاء، بعد بالقياس الى آخر.

الثّالثة، انّه يقبل التقدير، فالقبلُ بالذّات، كمٌ لاحتماله التّقدير، متصلٌ لقبوله الانقسام الى اجزاء، غيرُ قارّ الذّات لعدم اجتماع اجزائها فى الوجود، فهو الزّمان فلا يُقال: انّه الحركة، لانّ الحركة

ليست بكمّ فى ذاتها، لعدم قبولها التّقدير فى نفسها، اذ لا يُقال: حركةٌ طولىٌ، بل حركةٌ فى زمان اطول او فى مسافة اطول، نعم هذا الامتداد، لمّا كان غير قارّ الذات، لا يكون الّا بحيث يكون تغيراً لا يقع دفعةً، بل تدريجاً و هو الحركة فيكون الزّمان مقدار الحركة لا من كُلّ وجه، بل من حيث عدم الاستقرار.

يبقى ان يُقال: لمّا كان هذا الامتداد، لا يجتمع اجزائه فى الوجود، لم يكن موجوداً ضرورة انّه لو كان موجوداً لاجتمع اجزائه فى الوجود، فلا يكون الزّمان موجوداً.

فنقول: هذا الامتداد، و ان لم يوجد فى الخارج، الّا انّه بحيث لو فرض وجوده فى الخارج و فُرض فيه اجزاء لا تجتمع تلك الاجزاء، لا تجتمع تلك الاجزاء معاً، و كان بعضها مُتقدّماً على البعض و لا يكون الامتداد فى العقل كذلك، الّا اذ كان فى الخارج شيءٌ غير قارّ الذّات، يحصل فى العقل، بحسب استمراره و عدم استقراره ذلك الامتداد، فانّ الزّمان كالحركة امرٌ مستمرٌ فى الخارج، لا جزءٌ له، لكن اذا حصل ذلك الامر المُستمر الغير المستقر فى الخارج، يحصل له امتدادٌ فى الذهن، اذا فرض انقسامه يكون اجزائه لا يجتمع معاً، و كان فيها تجددٌ و تصرّم. و هذا الامتداد، ينطبق على الحركة و المسافة. و لا شكّ فى انّا ندرك القبل، امتداداً الى الازل، و نحكم على اجزاء ذلك الامتداد، بانّ احدها يتقدّمُ على الآخر، لو كان موجودة فى الخارج. فدلّ ذلك على أنّ فى الخارج شيئاً غير مستقر، يكون ذلك الامتداد الحاصل فى العقل منه.

هذا هو التّحقيق فى هذا المقام، لا يعرفُ كنهه الّا بدقيق النّظر و التّأمل و هو معنى قولهم: الموجودُ من الحركة فى الخارج، هو الحصول فى الوسط و انّه يفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع، و كذلك الموجود من الزّمان شيءٌ غير منقسم يفعل بسيلانه الزّمان كما انّ النّقطة يفعل بسيلانها الخط.

و عند ذلك يظهر اندفاع ما يُقال: انّ قوله: هُناک شيءٌ يتجدّد و يتصرّم، ان اراد به أن يتجدّد و يتصرّم فى الخارج، فلا شكّ أنّ المُتجدّد غير المتصرّم و هما جُزء الزمان فيكون الزّمان مشتملاً بالفعل على أجزاءٍ، بعضُها معدوم و ذلك يُنافى اتّصاله فى ذاته، و ان اراد انّه يتجدّد و يتصرّم فى العقل، فهو باطلٌ، امّا اوّلاً، فلانّه لا يُدلّ على وجود الزّمان فى الخارج، و امّا ثانياً، فلانّ المتصرّم هو القبل و المتجدّد هو البعد. و القبلية و البعدية، اضافيان لابُد ان يكون معروضاً معاً فى العقل، فلا يكون التّجدد و التصّرم فى العقل.

لانّا نقول: العقل يحكم بانّه متجددٌ و متصرّمٌ لو كان موجوداً فى الخارج و له اجزاءٌ بالفعل فيه، و

المقادير، اعنى الزّمان الّا انّه لم يتعرّض لتسميته فى هذا الموضع بعد.

و بيانه: انّ الحادث، بعد ما لم يكن تكون بعديّته هذه مضافة الى قبليّة قد زالت. فله قبل لا يوجد مع البعد، لا كقبليّة الواحد على الاثنين و امثالها الّتى يوجد القبل و البعد منها معاً، بل قبل يزول قبليّته عند تجدّد البعديّة.

و ليست هذه القبليّة، هى نفس العدم، لانّ العدم، كما كان قبل، فقد يصحّ ان يكون بعد، و لا نفس الفاعل، لانّه قد يكون قبل و مع و بعد. فاذن، هناک شىءٌ آخر يتجدّد و يتصرّم. فهو غيرُ قارّ الذّات، و هو متّصلٌ فى ذاته، اذ من الجائز ان نفرض مُتحرّكاً يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركتِهِ، فيكون ابتداء حركتِهِ قبل هذا الحادث، و يكون بين ابتداء الحركة، فظهر انّ هذه القبليّات و البعديات، متّصلة اتّصال المسافة.

و قد تبيّن فى النّمط الاوّل، انّ مثل هذا المُتّصل، لا يتألّف من أجزاء لا تتجزّىء، فاذن ثبت انّ كلّ حادث، مسبوقٌ بموجود غير قارّ الذّات متّصل اتّصال المقادير و هو المطلوب.

لا يكون ذلک الّا بوجود امرٍ غيرُ قارّ الذّات و هو الزّمان. و كذلک ما يُقال: الزّمان امّا مقدار الحركة، بمعنى القطع، او مقدار الحركة بمعنى التّوسط و الاوّل ليس بموجود فى الخارج، و الثّانى لا يتجدّد و لا يتصرّم.

فالجوابُ: انّ المُراد بالزّمان هيهُنا، مقدارُ الحركة بمعنى القطع و انّه يدلّ على وجود الزّمان فى الخارج كما حقّقناه. و اعلم انّ فى الدّليل المذكور استدراكين:

احدهما، انّ المقدّمتين القائلتين بانّ القبليّة ليست نفس العدم و لا ذات الفاعل لا دخل لهما فى اثبات انّ معروض القبلية امرٌ غيرُ قارّ و ذلک ظاهر. نعم، يمكن ان يقال: انّ ايرادهما لدفع توهّم انّ القبل، هو العدم او ذات الفاعل، اذ هُما قبل الحادث.

و ثانيهما، انّه يمكن توجيه الدليل بوجهين؛ الاوّل، انّ وجود الحادث، بعد ان لم يكن له بعديةٌ بالقياس الى قبلية و ليست تلک القبلية كقبليةالواحد على الاثنين بل قبليةٌ لا يجتمع مع البعديّة، و القبليّة الّتى لا يجتمع مع البعديّة، لا تكون الّا زمانية، فيكون قبل كل حادث زمان. الثانى، انّ الوجود الحادث، بعد ان لم يكن، له قبل. و ذلک القبل امرٌ غيرُ قارّ يتجدّد و يتصرّم و هو الزّمان. فلمّا كفى فى الاستدلال، عدم اجتماع القبلية و البعديّة، أو تجددّ القبل و تصرّمه، فالجمع بينهما فى الاستدلال، يستلزم استدراک احدهما لا محالة. و قد علم من هذا انه لو لا ايراد المُقدّمتين، لما احتيج الى اثبات القبل بالذّات، بل يكفى فى البيان وجود القبل فى الجملة، م.

فهذا ما فى الكتاب.

و اعلم انّ الزّمان ظاهرُ الانيّة[(۱)]، خفىّ الماهيّة و الشيخُ قد نبّه على انيّته فى هذا الفصل، و سيشيرُ فى الفصل الّذى يليه الى ماهيّة. و لذلک وسم احد الفصلين بـ«التّنبيه» والآخر بـ«الاشارة». و هذه المباحث، تتعلّق بالطّبيعيّات و انّما اورد هيهُنا لاحتياجه اليها و كونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب.

و اعلم انّه انّما نبّه هيهُنا[(۲)] على وجود الزّمان، قبل كلّ حادث، لوجود القبليّة و

---

۱ - قوله: «و اعلم انّ الزّمان ظاهرُ الانية»، اراد ان يبيّن انّه لم وسم هذا الفصل بالتّنبيه و الفصل الآخربالاشارة، فقال: انّ الزمان ظاهرُ الانية، خفى الماهية، امّا انّه خفى الماهيّة فظاهرٌ، و امّا انّه ظاهرُ الانية، فانّ ساير الناس يجزمون بوجود حتّى قسّموه الى السّاعات و الايّام و الاسابع و الشهور والسنين.

ـ فان قلت: هب، انّ الزّمان مطلقاً ظاهر الانية الّا انّ وجود الزّمان قبل كُلّ حادث ليس بظاهر و هو المطلوب من الفصل، فما هو ظاهر الانية، ليس بمطلوب من الفصل، و ما هو المطوب من الفصل، ليس بظاهر الانية، فالانسب التّعبير عن الفصل بـ«الاشارة».

ـ فنقول: كون الحادث مسبوقاً بزمان ظاهرٌ أيضاً، فانّ الحادث ما كان ثمّ كان و ليس معناه الّا انّ هناک زماناً كان موجوداً فيه، ثمّ زماناً آخر كان فيه فان. لفظة «كان» مشعرةٌ بالزّمان على ما سيصرح به الامام فى اعتراضه بعد، ثمّ لامكان ان يقال: كان معدوماً، او كان اللّه تعالى موجوداً، بين انّ ذلک ليس نفس العدم و لا ذات الفاعل و الّا فلا احتياج فى التّنبيه اليه. هذا حاصلُ الدّلالة المذكورة و هو فى غاية الجلاء، ان تعقل، م.

۲ - قوله: «و اعلم انّه انّما نبّه هيهُنا»، مهد مقدّمتين ليستعين بهما فى دفع شبهة الامام: المقدّمةُ الأُولى، انّ استدلال على وجود الزّمان بوجود القبليّة و البعديّة الخاصّتين به اى الذّاتيتين، فانّ القبليّة و البعديّة يلحقان الزّمان لذاته و غيره بسببه، فالشّىء آخر لوقوعه فى الزمان، قبل الزمان الآخر، و امّا الزّمان فهو قبل زمان آخر لذاته المُتصرّمة المُتجددة.

ـ فلئن عاد السّائل و قال: المُتصرّم امّا ان يكون نفس المتجدّد و هو محال، او غيره و حينئذٍ يختلفُ اجزاء الزّمان فلا يكون متّصلاً.

ـ فلنعد الجواب، بان التّصرّم و التّجدّد بعد فرض اجزاء الزمان. و لا اختلاف لاجزاء الزّمان فى نفسه، م.

البعديّة الخاصّتين به، فانّه هو الشّیء الّذی یلحقه لذاته القبليّة و البعديّة الّلتان لا یوجدان معاً و ذلک لانّ الشّیء قد یکون قبل شیءٍ آخر قبليّة بهذه الصّفة لا لذاته، بل لوقوعه فی زمان هو قبل زمان ذلک الآخر.

فالقبليّةُ و البعديّةُ للشّیئین، بسبب الزمان، امّا للزّمان، فلیس بسبب شیءٍ آخر، بل ذاته المتصرّمة المُتجدّدة، صالحةٌ للحوق هذین المعنیین بها لشیء آخر. فاذن، ثبوت هذین المعنیین، یدُلُّ علی وجود الزّمان، و لا یصحُّ تعریف الزّمان بهما[1]، لانّ تصوّرهما،

---

۱ - قوله: «و لا یصحُّ تعریف الزّمان بهما»، فرق بین التّصدیق بانیة الزّمان و تصوّر ماهیّته، فانّ القبليّة و البعديّة لما کانتا من خواصّ الزّمان، کان من الظّاهر ان یصحّ تعریف الزّمان بهما، کما امکن الاستدلال بهما علی وجوده، لکن وقع الاستدلال بهما و لا یصحّ تعریفه بهما. فلا یُقال: الزّمان ما له بالذّات القبلیة و البعدیة، لانّ تصوّر القبليّة و البعدیة الذّاتیتین موقوفٌ علی تصوّر الزّمان فیکون التّعریف به دوریاً.

ـ ثمّ ان سئل و قیل: انّما یلزم الدّور، لو کان التّعریف بالقبليّة و البعديّة المختصّتین بالزّمان و لیس کذلک، بل بمطلق القبليّة و البعديّة، لکن لمّا کان مطلق القبلیة و البعدیة شاملان للزّمان و المکان، وقع التّمیز بانّهما لا یجتمعان معاً.

ـ و اجاب: بانّه لابُدّ فی التعریف من هذا الممیّز، لکن المعيّة ینقسمُ فی مقابلة انقسام القبلیة و البعدیة و لیست هیهُناالّا زمانیة، فیعود الدّور.

ـ فان قیل: کما لا یصحّ تعریف الزّمان بالقبلیة و البعديّة الذاتیتین، لا یصحُّ الاستدلال علی وجوده بهما، لانّ التّصدیق بهما، موقوفٌ علی التّصدیق بوجود الزمان، فیکون اثبات الزّمان موقوفاً علی نفسه و هو مصادرةٌ علی نفسه و هو مصادرة علی المطلوب.

ـ اجاب: بانّ الزّمان، لمّا کان معروف الانیة، لم یلتفت فی التّنبیه علیه الی ذلک، فانّ الغرض من التّنبیه لیس الّا ایضاح ما فیه خفاء، ببسط عبارات و الکشف عن خبیات هی مناط الحکم، فأخذ المطلوب فیه، لا یُنافی ذلک.

المقدّمة الثّانیة: انّ القبليّة و البعديّة الزّمانیتین، اضافیتان لانّ القبل، لا یکون قبلاً الّا بالقیاس الی بعده، و کذلک البعد. و هُما لیسا بموجودین فی الخارج، لانّ وجودهما یتوقّفُ علی وجودِ الجُزئین من الزّمان معاً و هو محال. فیستحیلُ وجود القبليّة و البعديّة، لکن ثبوتها فی العقل، لشیء یدُلّ علی وجود معروضهما کما اذا ثبت القبلیة، لعدم الحادث، دلّ علی انّ معروض

القبلية بالذّات موجودٌ معه.

ـ و هيهُنا سؤال و هو ان يُقال: لمّا ثبت ان لا وجود للقبليّة و البعديّة فى الخارج، بل هما امران اعتباريان و لا شكّ انّ الامر الاعتبارى، لا يستدعى وجوده، عروضه فى الخارج، فهذا الكلام يُنافى اوّله، آخره.

ـ أُجيب بوجهين: احدهما، انّه ثبت ان معروض القبلية يتجدّد و يتصرّم، و لا شكّ انّ العدم لا يتجدّد و لا يتصرّم. فيكون موجوداً فى الخارج. و اعترض بانّ الكلام فى دلالة ثبوت القبلبة و البعديّة على وجود معروضيها و الدّال فيما ذكرتم هو التجدّد و التّصرّم. و يمكن ان يُجاب عنه بانّ المتصرّم هو القبل والمتجددهوالبعد و القبلية و البعديّة الّلتان لا تجتمعان، لابُدّ ان يتصرّم احديهما و يتجدّد الأُخرى، فيدُلان على وجود المعروض فى الخارج.

و ثانيهما، انّه ثبت انّ القبل، لا يجتمع مع البعد، فعدم اجتماعهما امّا ان يكون فى العقل و ليس كذلک، لاجتماعهما فى العقل حتّى عرض لاحدهما القبليّة و للآخر البعديّة، او فى الخارج، فلابُدّ من وجود المعروض فى الخارج. و هذا منقوضٌ بالعدم و الوجود، فانّهما لا يجتنعان لا فى الذّهن، بل فى الخارج، و لا يلزمُ منه ثبوت العدم فى الخارج، فانّ السّلب لا يستدعى وجود الموضوع.

و اعلم انّ القبليّة و البعدية، لا يلحقان الّا اجزاء الزّمان، حتّى يكون جزءُ منه موصوفاً بالقبليّة و الآخرُ بالبعدية. فمعروضها، هُما اجزاءُ الزّمان و هى غيرُ موجودة فى الخارج، لانّ الزّمان متّصلٌ واحدٌ و لانّه لو وجدت، لتتالى الآنات فحينئذٍ لا يلزمُ من ثبوت القبليّة و البعديّة وجود معروضها فى الخارج، بل عدمه، فكيف يستدل بهما على وجود الزّمان.

اذا عرفت هذا، عرفت اندفاع الجوابين و اتّجاه ان يُقال للشّارح: معروض القبلية و البعديّة على ما صرّحت به اجزاء الزّمان و هى معدومةٌ فى الخارج، فكيف يدلّان على وجود معروضها، او يقال: معروضُ القبليّة، مغايرٌ لمعروض البعديّة لانّهما لا يجتمان. فلو كانا موجودين فى الخارج، لزم اشتمال الزّمان على الاجزاء بالفعل و انّه محال.

و الحاصلُ انّ القبليّة والبعديّة، لكونها اعتباريتين، لا يدُلّان على وجودِ معروضيهما، بل ليس يجوزُ أن يوجد معروضاهما فى الخارج. و الجوابُ انّ المُراد بالمعروض ههيُنا هو متعلّقهما، لا محلّهما جُزء الزمان المعقول، لا الموجود فى الخارج، أى ما يعرض القبلية و البعديّة بسببه، فانّهما انّما يعرضان للامتداد العقلى، بسبب الامر الغير المُستقر الوجود. فاطلق المعروض، على

لا یمکن الّا مع تصوّر الزمان و تمییزهما عن سائر اقسام القبلیّة و البعدیّة، بانّهما اللّتان لا یوجدان معاً، لیس ایضاً بتمیّز حقیقی، لانّ المع یجری مجراهما فی معانیهما المُختلفه، لکن لمّا کان الزّمان معروف الانیّة، لم یلتفت الی ذلک.

و القبلیّة و البعدیّة اللاحقتان بالزّمان، اضافتان لا یوجدان الّا فی العقول، لانّ الجُزئین من الزّمان اللذین یلحقهما القبلیّة و البعدیّة، لا یوجدان معاً فکیف توجد الاضافة اللاحقة بهما، لکن ثبوتهما فی العقل لشیءٍ، یدلُّ علی وجود معروضهما الّذی هو الزّمان مع ذلک الّشیء و لذلک استدلّ الشیخ بعروض القبلیّة للعدم، علی وجود زمانٍ یقارنُهُ.

اذ تقرّرت هذه المعانی، فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بانّ هذه القبلیّات، لو کانت موجودة فی الخارج، لکانت القبلیّة الواحدة، قبل موجود آخر بقبلیّةٍ اُخری و یتسلسل. و ذلک لانّ الزّمان، هو الموجود فی الخارج الّذی تلحقه القبلیّة لذاته، و تلحق ما سواه ممّا یقع فیه بسببه فی العقل.

امّا نفس القبلیّة، فلیس هو من الموجودات[۱] المختصّة بزمان، دون زمان لانّها امرٌ اعتباریٌ، یصحّ تعقّله فی جمیع الازمنة و ان اخذ من حیث یقع فی زمان معیّن، کان حکمُهُ حکم سائر الموجودات فی لحوق قبلیّة اُخری، یعتبرها الذّهن به و لا یتسلسل

سبب المعروض مجازاً و الی هذا المعنی اشار فی فصل سبق المحدث بالمادة، حیث قال: الامکان، من حیث انّه متعلّقٌ بامرٍ خارجی، یستدعی لا محالة موضوعاً موجوداً فی الخارج، کما مضی فی التّقدم بعینه، م.

۱ - قوله: «امّا نفس القبلیّة، فلیس هو من الموجودات»، حاصلُ الجواب أنّ القبلیّة امرٌ اعتباریٌ، لا وجود لها فی الخارج، لکن لها اعتباران: احدهما، من حیث عروضها لاجزاء الزّمان، بحسب الذّات و حینئذٍ لا یکون فی زمان آخر. و الثانی، من حیث ذاتها، فهی توجدُ فی الذهن و وجودها فی الذهن، یکون فی زمان، فیکون له قبلیّة اعتباریةٌ بهذ االاعتبار. فالقبلیّات، لا یتسلسل، بل ینقطع بانقطاع الاعتبار. و فی قوله: «لا یتسلسل»، لطیفةٌ و هی انّ المشهور، انّ التّسلسل فی الامور الاعتباریّة، لیس محالاً، فبیّن بقوله: و لا یتسلسل، أنّ معنی ذلک، لیس انّ الامور الاعتباریّة یتسلسل و هو لیس بمحال، المرادُ انّ ذهاب السّلسلة فی الامور الاعتباریة، موقوفٌ علی اعتبار الذّهن و الذهن لا یقوی علی اعتبار امور غیر متناهیة، فاذا انقطع، انقطعت السّلسلة، م.

ذلک، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذّهنی.

و يندفع ايضاً اعتراضه بانّهما اضافتان، فيجبُ ان يوجد معاً و قد قيل انّهما لا يوجدان معاً، هذا خلفٌ. و ذلک لانّهما اضانتان عقليّتان، يجبُ أن يوجد معروضاهما فی العقل و لا يجبُ أن يوجد فی الخارج معاً.

و يندفع ايضاً اعتراضه بانّ العدم، لو اتّصف بـالقبليّة[١] الوجـوديّة، للـزم اتّـصاف المعدوم بالموجود. و ذلک لانّ العدمِ المقيّد بشیءٍ ما، يکون معقولاً بسبب ذلک الشّیء و يصحُّ لحوق الاعتبارات العقليّة به من حيث هو معقول.

ثمّ انّه اشتغل بالمعارضة[٢]، فقال: سبق بعض اجزاء الزّمان علی بعض، هو هذا السّبق

---

١ – قوله: «و يندفع ايضاً اعتراضهُ بانّ العدم لو اتّصف بالقبلية»، ای انّهم قالوا: عدم کُلّ حادث قبل وجوده، فقد وصفوا العدم بالقبليّة. فلو کانت وجودية، لزم اتّصاف المعدوم بالموجود و انّه محالٌ. و الجوابُ انّ القبليّةَ أمرٌ اعتباریٌ، فيصحُّ لحوقها لا للعدم المطلق، بـل العـدم المـقيّد بالحادث.

ـ فلو قيل: هذا يُنافی ما ذکر من انّ معروض القبليّة، ليس هو العدم.

ـ فنقول: المُرادُ ثمة، معروض القبليّة بالذّات، کما بيّناه.

و اعلم أنّ الاجوبة الّتی ذکرها الشارح، عن هذه الاسئولة، لا توجيه لها اصلاً، فان کلام الامام، ليس الّا أنّ القبليّة و البعديّة، ليستا من الوجودات الخارجيّة، فلا يجبُ ان يکون الموصوف بهما أمراً موجوداً فی الخارج. فلا يلزمُ أن يکون قبل کُلّ حادث أمرٌ موجودٌ فی الخارج، موصوف بالقبليّة. و الشارح فی تلک الاجوبة مازاد عليه، الّا انّها امرٌ اعتباریٌ و کونه امراً اعـتبارياً، لا يُنافی عدمها فی الخارج، بل يستلزمه. و الجوابُ انّها و ان کانت معدومة فی الخارج، الّا انّها متعلقةٌ بأمرٍ خارجی، فيدُلّ علی وجودِهِ کما مرّ مراراً، م.

٢ – قوله: «ثمّ انّه اشتغل بالمعارضة»، هذا نقضٌ اجمالی، و تقريره: انّ الدّليل الّذی ذکرتمُوُه ليس بصحيح بجميع مقدّماته. و الالزم ان يکون للزّمان زمان آخر و ذلک لانّ بعض اجـزاء الزّمان، قبل البعض الآخر، و ليست هذه القبليّة کقبليّة الواحد علی الاثنين، فانّ اجزاء الزّمان، لا يوجد معاً فان لم يحصل هذا النّوع من القبيلة، الّا بالزّمان، کان کلُ جزء من الزّمان، فی زمانٍ آخر. و انت خبيرٌ بانّ هذا النقض، لا يُريد الّا علی أوّل التّوجيهين، لا علی الثّانی.

ثمّ قد يمکن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث علی وجوده و بين تقدّم بعض اجزاء الزمان علی

بعض بوجهين: الاوّل، أنّ الزّمان، ينقض لذاته بمعنى ماهيّتِهِ و حقيقته يقتضى بذاتها، ان يكون بعضُ اجزائها قبل البعض، فاستغنت القبلية و البعديّة الحاصلتان فيه عن زمان آخر، و امّا الحركات، فليست كذلك، لانّ الجُزء المُتقدّم يعقل حصوله متأخراً و بالعكس، فلا جرم، لم يكن كونها قبلاً و بعداً لنفس ذاتها، فلابُدّ ان يكون لامرٍ آخر. و الجوابُ عن هذا الفرق، من وجهين: احدهما، انّ اجزاء الزّمان امّا متساويةٌ او مختلفةٌ فى الماهيّة، فان كانت مُتساوية فى الماهيّة استحال ان يكون بعضها متقدّماً لذاته و بعضُها مُتأخراً لذاته اذا الاشياء المُتساوية فى الماهية، يجبُ ان يكون متساوية فى اللوازم، و ان كانت مُتخالفة فى الماهية، لزم ان لا يكون مُتّصلاً واحداً بل مشتملاً على اجزاءٍ بالفعل و يكون مركباً من آنات، لانّ كُلّ جزءٍ من الزّمان موجود بالفعل. فلو قبل القسمة، يكون اجزائه المعروضة بعضها متقدّماً و بعضُها متأخراً، لانّه غيرُ قارّ الذّات. و التّقديرُ انّ التّقدم و التأخر يستلزمان اختلاف الاجزاء فى الماهية. فيكون ذلك الجزء من الزّمان مشتملاً على اجزاء بالفعل و المقدّر انّه جزءٌ واحد، هذا خُلفٌ. فان امتنع ان يقبل القسمة، فيكونُ آناً.

و ثانهما، انّا سلّمنا انّ اجزاء الزّمان بعضُها سابق على البعض لذاته، لكن حصل منه انّ المقدّم الّذى لا يجامعُ المتأخّر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالمتقدّم، و المتأخر، فلم لا يجوزُ ذلك فى عدم الحادث حتى يكون متقدّماً على وجوده، بحيث لا يجامعُهُ و لا يكون ذلك باعتبار زمانٍ محيط بهما.

الفرق الثانى: لمّا اعتقدنا انّ كُل جزء من اجزاء الزّمان، مسبوقٌ بجزءٍ آخر، كفى ذلك فى حصول القبلية و البعديّة، اذ معنى يكون اليوم متأخراً عن الامس، أنّه غير حاصل عند حصول الامس. و امّا انتُم فلمّا لم تثبتوا قبل اوّل الحوادث شيئاً اصلاً، لم يلزم ان يكون قبل الحادث شىءٌ حتّى يكون معنى تأخّره انّه لا يكون حاصلاً عند حصول ذلك الشّىء، فلمّا كفى فى حصول القبليّة و البعديّة فى اجزاء الزّمان، كون كُلّ زمان مسبوقاً بزمان آخر، بخلاف الحوادث فالقبل و البعد اللّذان لا يوجدان معاً، لا يفتقران فى الزّمان الى زمان آخر، و يفتقران فى الحوادث اليه، فظهر الفرق.

و تفسيرُ الجواب عنه ظاهرٌ الّا انّ قوله: «و ان لم يكن معناه انّه لم يوجد معه بل كان معناه انّ اليوم لم يوجد حين كان امس»، ليس على التّرتيب الطّبيعى فى البحث، لانّه بعد ان سلم انّ معناه انّه لم يوجد معه كيف يفرض انّ معناه ليس كذلك بل شىء آخر.

المذكور فى عدم الحادث و وجوده بعينه. فيلزم من قولكم: هذا ان يكون للزّمان زمانٌ آخر.

قال: و الفرقُ بانّ الزّمان متقضّ لذاته، فلذلک استغنت القبليّة و البعديّة العارضتان له عن زمان آخر و لم تستغن القبليّة و البعديّة العارضتان لغيره عنه، ليس بمفيدٍ لوجهين: الاوّل، انّ أجزاء الزّمان ان كانت متساوية فى الماهيّة، استحال تخصّص بعضها بالتقدّم دون البعض الآخر، و لم تكن كان انفصال كلّ جزء عن الآخر بماهيّة، فيكون الزّمان غيرُ متّصل، بل مركّباً من آنات. الثانى، انّ تجويز وجود قبليّة و بعديّة لا يُوجدان معاً فى جُزئين من الزّمان، من غير زمان يغايرهما، يقتضى تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غيرِ زمان يغايرُهما.

قال: و ايضاً ان قيل فى الفرق، انّ القول بالقبليّة و البعديّة يُمكن مع القول يكون كلّ جزء من الزّمان مسبوقاً بجزءٍ آخر، و لا يُمكن مع القول بحادثٍ هو اوّل الحوادث لانّه يُنافى الاشارة الى ما هو قبل اوّل الحوادث، أُجيب بانّ معنى قولنا: اليوم متأخّرٌ عن امس، ليس هو انّه لم يوجد معه، لانّ اليوم، لم يوجد ايضاً مع الغد، و ان سلّمنا انّ معناه انّه لم يوجد معه كانت هذه المعيّة اضافةٌ عارضةٌ لهما مُغايرةٌ لذاتيهما، فكان المعقول منه انّ اليوم، ما حصل فى الزّمان الّذى حصل فيه الامس و حينئذٍ يعود السّؤال، و ان لم يكن معناه انّه لم يوجد معه، بل كان معناهُ انّه لم يوجد معه، بل كان معناه انّه لم يوجد حين كان امس فلفظة «كان» مُعشرةٌ بمضىّ زمان، و ذلک يقتضى ان يكون ايضاً للزّمان آخر.

ـ قال: و القولُ بمعيّة الزّمان للحركة ايضاً يقتضى بمثل هذا البيان وقوع الزّمان فى زمان آخر.

فالأُولى ان يقال: كما ذكره الامام، لا نُسلّم انّ معنى قولنا اليوم متأخرٌ عن الامس، انّ اليوم، لم يوجد مع الامس و الّا لكان اليوم متأخراً عن الغد، لانّه لم يوجد معه، بل معنى ذلک انّ اليوم، لم يوجد حين كان امس. و لفظة «كان»، مشعرةٌ بزمان مضى فيكون للزّمان زمان. سلّمنا انّ معناه انّ اليوم، لم يوجد مع امس، لكن المعيّة اضافةٌ و الاضافةُ متأخرةٌ عن المضافين، فلا يكون المعيّة نفس امس، بل ليس معناه الّا انّ اليوم يوجدُ فى زمانٍ لم يوجد امس فيه، فيكون للزّمان زمان. و بهذا البيان، يلزم ان يكون للزّمان الّذى مع الحركة، زمانٌ آخر، م.

ـ و الجوابُ[۱] انّ الزّمان ليس له ماهيّة غير اتّصال الانقضاء و التجدّد. و ذلک

۱ - قوله: «و الجوابُ»، تحريرُ الجواب، موقوفٌ على مقدّمة و هى: انّ الموجود الغير القارّ الذّات، لا شکّ انّ اجزائه لا يجتمع فى الوجود معاً، فيكون بعضها قبل و بعضها بعد. فمنه ما يحكم العقل بتقدّم بعض الاجزاء و تأخّر بعضها بمجرّد تصوّر تلک الاجزاء من غير ملاحظة أمرٍ آخر و هو الزّمان فانّه اذا فرض له أجزاء لا يكون تلک الاجزاء الّا يوماً و اسماً، و حكم العقل بانّ اليوم متأخرٌ و الامس متقدّم لا يتوقّف على ملاحظه أمر آخر غير مفهوم اليوم و الامس، بل مجرّد تصوّرهما كافٍ فى ذلک.

و منه ما حكم العقل، بتقدّم بعض اجزائه و تأخّر بعضها موقوفٌ على ملاحظه شىء آخر، كالحركة فانّ كل جزء يُفرض منها، يعقل متقدّماً و مُتأخراً، و انّما يحكم العقل بتقدّمِهِ و تأخّره بواسطه وقوعه فى زمانٍ متقدّم او متأخر.

اذا تمهد هذه المُقدّمة فنقول: الزّمان متّصلٌ واحدٌ غير قارّ الذّات لا وجود لاجزائه بالفعل. و اذا فرض العقل له أجزاء فتقدّم بعضها و تأخر بعضها و تأخّر بعضُها ليسا أمرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها مُتقدماً و البعض الآخر مُتأخراً كالسّواد و البياض العارضين للجسم، حتّى صار بسببهما اسود و ابيض، فليس معنى قولنا: التّقدّم و التّأخر عارضان لاجزاء الزّمان بحسب ذاته، انّ اجزاء الزّمان موجودةٌ فى الخارج، و القبليّة و البعديّة أمران موجودان فى الخارج، عارضان لاجزاء الزّمان تلک الاجزاء يقتضيهما اقتضاء العلّة للمعلول، بل معناهُ انّا اذا تصوّرنا حقيقة الزّمان لم نحتج فى تصوّر تقدّم بعض الاجزاء و تأخّر بعضها، بل فى التّصديق بانّ بعض الاجزاء مُتقدّم و البعض الآخر متأخّر الى تصوّر غير حقيقة الزّمان، بخلاف الزّمانيات كالحركة، فانّ تصوّر اجزائها، لا يكفى فى تصوّر تقدّم بعضها و تأخّر البعض بل انّما يتصوّر مُتقدماً او مُتأخراً لوقوعه فى زمان متقدّم أو متأخر و لهذا لا يقفُ السّؤال الّا عند الوصول الى الزمان. فاذا قيل: لم تقدّم الحادث الفلانى على ذلک الحادث؟ فيُقال مثلاً: لانّ هذا الحارث، وقع فى واقعة زيد و ذلک الحادث وقع فى واقعة عمرو، و كانت واقعة زيد، سابقةٌ على واقعة عمرو، فان رجع و قال: لم كانت تلک الواقعة سابقة؟ يقال: لانّهما كانت امس و هذه كانت اليوم، فوقف السّؤال قطعاً.

و بهذا التحقيق، ظهرَ جواب الامام حيث قال: اجزاءُ الزّمان، ان تساوت، استحال ان يقتضى بعضها التّقدم و بعضها التّأخر.

لانّا نقول: هذا انّما يكون لو كانت اجزاء الزّمان موجودةٌ فى الخارج و يكون بعضها علة للتّقدم و

الاتّصال لا يتجزّىء الّا فى الوهم، فليس له أجزاء بالفعل، و ليس فيه تقدّم و لا تأخّر قبل التجزئة.

ثمّ اذا فُرض له أجزاءٌ بسببهما متقدّماً و متأخراً، بل تصوّر عدم الاستقرار الّذى هـو حقيقة الزّمان، يستلزم تصّور تقدّم و تأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشـىءٍ آخر. هذا معنى لحوق التّقدّم و التأخّر الذّاتيّين به. و امّا ما له حقيقة غيرُ عدم الاستقرار، يُقارنها عدم الاستقرار كالحركة و غيرها، فانّما يصيرُ متقدّماً و متأخّراً بتصوّر عروضهما له و هذا هو الفرق بين ما يلحقُهُ التّقدم و التّأخر لذاته و بين ما يلحقُهُ بسبب غيره، فانّا اذا قُلنا اليوم و امس، لم نحتج الى ان نقول: اليوم، متأخرٌ عن امس، لانّ نـفس مـفهوميهما يشتمل على معنى هذا التّأخر، امّا اذا قُلنا: العدم و الوجود، احتجنا الى اقتران معنى التّقدّم باحدهما حتّى يصيرُ متقدّماً. و امّا المعيّة:

فمعيّةُ ما هو فى الزّمان للزّمان، غير المعيّة شيئين يقعان فى زمان واحد، لانّ الاولى، تقتضى نسبةً واحدةً لشىءٍ غير الزّمان الى الزمان و هى متى ذلک الشىء، و الأُخـرى تقتضى نسبتين لشيئين، يشتركان فى منسوب اليه واحد بالعدد و هو زمانٌ ما. و ذلک لا يحتاج فى الأُولى الى زمانٍ يُغايرُ الموصوفين بالمعيّة، و يحتاجُ فى الثّانية.

بعضُها علة للتّأخر، و ليس كذلک. فليس معنى عروض التّقدّم و التّأخر لاجزاء الزّمان الّا حكم العقل بتقدّم بعضها و تأخّر البعض بمجرّد تصوّر الاجزاء لعدم الاستقرار و كون ماهيّهتا هى عدم، و علم هذا انّ الشّارح اختار فى جواب النّقض المذكور، الفرق الاوّل، و دفع جواب الاوّل من جوابيه، و لم يتعرّض للجواب الثّانى لظهور اندفاعِهِ ممّا تقدّم، فان القبليّة و البعديّة الّـلتين لا تجتمعان، لابُدّ ان يكونا بحسب الزّمان، امّا فى اجزاء الزّمان فبحسب الزّمان الّذى هو نـفس القبل و البعد، و امّا فى غيره، فبحسب الزّمان المحيط بالقبل و البعد.

و امّا حديث المعيّة، فمعيّة الحركة للزّمان، غيرُ معيّة الشّيئين للزّمان، فانّ معيّة الحركة للزّمان، هى متى الحركة، اى كون الحركه فى الزّمان و معيّة الشّيئين للزمان، هى كون متى احدهما عين متى الآخر، اى كونها فى زمان واحد. و المعيّةُ الاولى لاحتاج الى زمانٍ خارجٍ عـن المـعيّن، بخلاف الثّانية، فانّه لا يلزم من كون الحركة فى زمانٍ كون الحركة و الزّمان فى زمان.

* اشارةٌ *

«و لانّ التّجدّد لا يُمكن الّا مع تغيّر حال، و تغيُّر الحال، لا يُمكن الّا لذى قوّة تـغيّر حال، اعنى الموضوع، فهذا الاتّصال اذن متعلّقٌ بحركة و متحرّك، اعنى بتغيّر و متغير، لا سيّما ما يكن فيه ان يتّصل و لا ينقطع و هى الوضعيّة الدّوريّة. و هذا الاتّصال يـحتملُ التّقدير فانّ قبلاً قد يكون ابعد و قبلاً قد يكون اقرب، فهو كم مقدّر للتّغيّر. و هذا هو الزّمان و هو كميّة الحركة، لا من جهة المسافة، بل من جهة التّقدّم و التّأخر الّلذين لا يجتمعان.»

يُريد بيان ماهيّة الزّمان[۱] و تقديره، انّ التّجدّد و التّصرُّم الّلذين نبّه على وجودهما فى الفصل المتقدّم، لا يُمكن ان يوجد الّا مع تغيّر حال، و تغيّر الحال لا يُمكن ان يكون الّا لشىءٍ يصّحُ منه التّغيّر و هو الموضوع، لانّ التّغيّر عرضٌ و العـرضُ لا يـوجدُ الّـا فـى موضوع. فهذا الاتّصال، اذن متعينٌ الوجود بتغيّر هو عرض، و متغيّر هو جسم يحلّ التغيّر فيه. و مثل هذا التغيّر الواقع لا دفعة يسمّى حركة، فهذا الاتّصال، متعلّقُ الوجود بحركة و متحرّك و البيان المذكور فى الفصل السابق، قد دلّ على وجوب كون كلّ حادث مسبوقاً بزمان، و كُلّ زمان له اوّل، فهو حادثٌ، فاذن هو مسبوقٌ بزمان آخر قبله.

و يلزم من ذلک، وجوب كون الزّمان متصّلاً لا الى اوّل، و الحـركات المُسـتقيمة لا يمكن ان تتصّل لا الى اوّل، لوجوب تناهى الامتدادات، و لما سيأتى فى النّمط السادس.

فاذن، الزّمانُ يتعلّق بحركةٍ يمكنُ ان تتصّل و لا تنقطع و هى الوضعيّةُ الدوريّة. و هذا الاتّصال، يحتملُ التّقدير كما مضى بيانه. فهو من مقولة الكمّ و من النّوع المتصّل، فالزّمان

---

۱ - قوله: «يُريد بيان ماهيّة الزّمان»، قد علمت انّ قبل كُلّ حادث امراً مـتجدداً مُـتصرّما. و التّجدّد و التّصرم، لا يخلوان من تغييرٍ، فالتّغييرُ هيهُنا لا يكون الّا على سبيل التّـدريج و هـو الحركة. و الحركةُ لابُدّ لها من متحرّک، فالزّمان يتعلّق بحركة و جسمٍ متحرّک. ثمّ انّ كُل زمان فُرض، فهو حادث، و كُلّ حادث، فقبله زمان، و كُلّ زمانٍ قبلهُ زمانٌ آخر، فالزّمان متّصلٌ لا الى اول، فهو لا يتعلّقُ بحركةٍ مستقيمةٍ لوجوب انقطاع الحركات المُستقيمة، بل بالحركة المُستديرة و هو يحتملُ التّقدير لما مضى بيانه فى فرض الحركة المُستديرة و هو محتملُ التقدير لما مضى بيانه فى فرض الحركة المُنطبقة نهايتها على بداية الحادث، من انّ القبل من نصف الحركة اقرب و انقص، و من ابتداء الحركة ابعد و ازيد، م.

كمٌّ يقدّر التّغيّر، أعنى الحركة و هذه ماهيّته.

و عند تبيّنها، صرّح بتسميتِهِ فقال:«و هذا هو الزّمان»، ثمّ ذكر تعريفه فقال: «و هو كميّةُ الحركة، لا من جهة المسافه[1]، بل من جهة التّقدّم و التأخّر الّلذين لا يجتمعان» و ذلك لانّ للحركة كميّةٌ من جهة المسافة، فانّ الحركة تزيدُ بزيادة المسافة و تنقص بنقصانها، و كميّةٌ من جهة الزّمان لانّ الحركة تزيدُ بزيادة الزّمان و تنقص بنقصانه. و للمسافةِ أجزاءٌ يتقدّمُ بعضها على بعض تقدّماً وضعيّاً يوجدُ المتقدّم و المتأخّر مجتمعين فى الوجود و الحركة تتجزّىء بتجزئة المسافة و يصيرُ بعضها متقدّماً و بعضها متأخّراً بازاء تقدّم اجزاء المسافة و تأخّرها، الّا انّ المُتقدّم و المتأخّر منها لا يجتمعان، بخلاف المتقدّم و المتأخّر من المسافة.

و الزّمانُ هو كميّة الحركة، لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدّم و التّأخر الّلذين لا يجتمعان. فهذا بيان ما ذكره هيهُنا.

---

١ - قوله: «و هو كميّة الحركة لا من جهة المسافة»، الحركةُ لا يقبل الزّيادة و النّقصان لذاتها، بل لمسافة او زمان، فانّا لو فرضنا حركتين احدهما فى فرسخ و الأُخرى فى فرسخين، و لا ينظر الى المسافة و الزّمان، و لا يعلم طول احديهما و قصر الأُخرى فكميّةُ الحركة انّما هى من جهتين من جهة المسافة، و من جهة الزّمان: امّا من جهة المسافة فلانّها كمٌ ينطبق عليها الحركة.
فالحركةُ الى نصف المسافة نصف الحركة الى كل المسافة. فيعرض لها الكميّة بحسب المسافة. و لسنا نقول: انّ للحركة كميّةٌ عرضية و للمسافة كميّةٌ أُخرى بل كميّةُ الحركة هى كميّة المسافة و انّما الزّيادة و النقصان، يعرضان الحركة للكميّة المسافة كما فى السّواد الحال فى الجسم.
و امّا من جهة الزّمان، فلانّه كمٌّ ينطبق على الحركة، حتّى انّ الحركة فى نصف الزّمان نصف الحركة فى كُلّ الزّمان، فلّما كان الزّمان كميّة الحركة و كميّةُ الحركة من جهتين جهة المسافة و جهة الزمان، لكن جهة المسافة جهةُ التّقدم و التّأخر اللذين يجتمعان، ضرورة أنّ المسافة ينقسمُ الى متقدّم و متأخّر فى الوضع، يجتمعان معاً فى الوجود. و جهةُ الزّمان جهة التّقدّم و التّأخر اللذين لا يجتمعان، فالزّمان كميةُ الحركة لا من جهة التّقدم و التّأخر اللذين يجتمعان، فانّها جهة المسافة. و الزّمان ليس كميّة الحركة من جهة المسافة، بل من جهة التّقدم و التّأخر اللذين لا يجتمعان، فانّها جهة الزمان، م.

و قد قال فى «الشفا»[1] بهذه العبارة:

و انت تعلم انّ الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدّمٍ و متأخّرٍ و انّما يوجد فيها المتقدّم، ما يكون منها فى المتقدّم من المسافة، و المتأخّر ما يكون منها فى المتأخّر من المسافة، لكنّهُ يتبع ذلك انّ المُتقدّم للحركة لا يُوجد مع المتأخّر منها كما يوجد المتأخّر و المتقدّم من المسافة معاً، فيكون للتقدّم و التأخّر للحركة خاصيّةٌ يلحقهما من جهة ما هما للحركة، ليس من جهة ما هما للمسافة و يكونان معدودين بالحركة، فانّ الحركة باجزائها تُعدّ المتقدّم و المتأخّر، فتكون الحركة لها عددٌ من حيث لها فى المسافة تقدّم و تأخّر، و لها مقدارٌ ايضاً بازاء مقدار المسافة. و الزّمان هو هذا العدد أو المقدار، فالزّمانُ عدد الحركة، اذا انفصلت الى متقدّم و متأخّر لا بالزّمان، بل فى المسافة و الّا لكان البيان تحديداً بالدّور.

هذه عبارته و غرضُهُ بيان هذا التّحديد الّذى ذكره القُدماء و غرضى من ايراده، هذه

---

۱ - قوله: «و قد قال الشيخ فى الشفاء»، التّقدم و التّأخر فى الحركة تابعان، امّا للتّقدم و التأخر فى المسافة، او للتّقدم و التّأخر فى الزّمان. فكما انّ المسافة اذا انقسمت الى متقدّم و متأخر، انقسمت الحركة بحسب ذلک الانقسام الى متقدّم و متأخر، كذلک الزّمان اذا انقسم الى متقدّم و متأخر انقسمت الحركة الى متقدّم و متأخر بحسب ذلک ايضاً حتّى انّ المتقدّم من الحركة هو ما حصل فى المتقدّم من المسافة و الزّمان، و المُتأخر من الحركة ما يحصل فى المتأخر من المسافة أو الزّمان، لكن المُتقدّم و المتأخرّ من المسافة، يجتمعان معاً فى الوجود من الحركة و من الزّمان لا يجتمعان، فيكون للتّقدّم و التّأخّر فى الحركة خاصيّةٌ من جهة ما هما، اى التّقدم و التّأخر للحركة، لا من جهة ما هما للمسافة. و تلک الخاصية كونهما لا يجتمعان و يكونان، اى المُتقدّم و المُتأخر معدودين بالحركة، فانّا نعد المُتقدّم و المُتأخر بحسب اجزا الحركة، حتّى انّ الحركة اذا تجزّأت فهُما كانت اكثر كان عدد المتقدّم و المُتأخر اكثر، و ان كانت اقلّ كان عددُهما اقل. فعددُ الاجزاء المُتقدّمة و المتأخرة من الحركة هو الزّمان، كما انّ الحركة اذ اتّصلت، كان مقدارها الزّمان، فالزّمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدّم و متأخر، تبعاً لانقسام المسافة لا تبعاً لانقسام الزّمان. و هذه النّكتة الاخيرة اشارةٌ الى انّ الشيخ عرف هيهُنا الزّمان بالتّقدم و التّأخر فى المسافة لا فى الزّمان، لئلا يلزم الدّور، بخلاف ما فى «الاشارات»، فانّه قال: من جهة التّقدّم و التّأخر الّلذين لا يجتمعان و ليس هذا الّا التّقدّم و التّأخر الزّمانيين. فهو مستلزمٌ للدّور. فقد تسامح فى «الاشارات»، بخلاف ما فى «الشفاء»، م.

النّكتة الاخيره.

* اشارةٌ *

«كُل حادثٍ، فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود، فكان امكان وجوده حاصلاً و ليس هو قدرةُ القادر عليه و الّا لكان اذا قيل فی المحال: انّه غير مقدورٍ عليه، لانّه غير ممكن فی نفسه.

فقد قيل: انّهُ غير مقدور عليه، لانّه غير مقدور عليه، و انّه غير ممكنٌ فی نفسه، لانّه غير ممكن فی نفسه، فبيّن اذن انّ هذا الامكان، غير كون القادر عليه قادراً عليه، و ليس شيئاً معقولاً بنفسه، يكون وجوده لا فی موضوع، بل هو اضافیٌّ، فـيفتقر الی مـوضوع. فالحادثُ تتقدّمه قوّة وجود و موضوع.»

يُريدُ بيان كون كلّ حادث مسبوقاً بموضوعٍ او مادّة[١] و تقريره انّ كلّ حادث فهو قبل

---

١ - قوله: «يُريد بيان كون كُلّ حادث مسبوقاً بموضوعٍ او مادةٍ»، الحادثُ قبل وجودِهِ، امّا ان يكون ممكناًأن يوجد، او ممتنعاً ان يوجد، و الممتنعُ اَن يوجد، لا يوجد و لو وُجد، لزم الانقلاب، فهو قبلَ وجوده، ممكنٌ ان يوجد، فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه، لانّ القدره معلّلةٌ بامكان الوجود، و عدم القدرة بعدم الامكان. و لو كان امكان الوجود، نفس القدرة، لزم تعليل الشّیء بنفسه، و ايضاً امكان الوجود امرٌ للشّیء فی نفسه، و كونه مقدوراً بالقياس الی القادر.

لا يُقال: سيجیء انّ الامكان امرٌ اضافیٌ و هو ينافی القول بانّه امر للشّیء فی نفسه، لانّا نقول: المُراد انّ الامكان امرٌ للشیء، لا بالقياس الی القادر، فيكون مغايراً لكونه مقدوراً. و حينئذٍ امّا ان يكون جوهراً لا فی موضوع، او عرضاً فی موضوع، و الاوّلُ باطلٌ لانّه امرٌ اضافی و الامورُ الاضافية، لا يكون جوهراً، فهو اذن عرضٌ موجودٌ فی محل، ان قيس اليه فهو موضوعٌ له، و ان قيس الی الحادث، فهو مادّةٌ ان كان صورة، و موضوع ان كان عرضاً. فقد بان انّ كلّ حادث، فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم و هو قوّة الوجود، و مادة و هی موضوع تلك القوّة.

و لا يخفی عليک، انّ المُقدّمة القابلة بانّ الامكان، ليس نفس القُدرة، لو حذفت من البيين، لتمّ البيان دونها الّا انّه لمّا كانت القدرة سابقة علی وجود الحادث، كما انّ الامكان سابقٌ عليه، فرُبما يذهب الوهم الی انّه هی. فاوردت تلک المقدّمة دفعاً لهذا الوهم، كما فی برهان الزّمان و كانّ الاوّل، فلا نسلّم انّ كُلّ حادثٍ قبل حدوثِهِ، ممكن الوجود.

قوله: «انّ کُل حادث، فهو قبل وجوده امّا ممکن الوجود، او ممتنع الوجود»، قلنا: لا نسلّم الحصر و هو ظاهرٌ و ان کان الثّانی، فلا نسلّم احتیاجه الی محل غیر الممکن، بل من المحال ان یقوم بغیر الممکن و الّا لکان الممکن فی نفسه غیر ممکن.

اجاب عنه بقوله: «و اعلم انّ کُل امکان»، و هو تفصیلُ ما ذکره الشیخ فی «الشفاء» و تقریره: انّ المُراد، الامکان الذّاتی و هو محتاجٌ الی محل غیر الممکن، لانّ الامکان الذّاتی هو بالقیاس الی الوجود. و الوجود امّا بالذّات او بالعرض. و الوجود بالذّات هو کون الشیء فی نفسه، و الوجودُ بالعرض، هو کون الشّیء شیئاً آخر، کوجود الجسم ابیض. فالممکنُ ان یوجد، امّا یمکن ان یوجد شیئاً آخر، او یمکن ان یوجد فی نفسه. فان کان یُمکن ان یوجد شیئاً آخر، فلابُدّ فی وجوده، من ذلک الشّیء حتّی یُمکن ان یکون شیئاً آخر.

کما یُقال: الجسمُ یمکن ان یکون أبیض، لانّ الامکان منّا اضافة الی وجود الابیض و هو وجودُ للجسم بالعرض، لانّه کون الجسم شیئاً آخر. و هکذا ما یقال: الجسمُ یُمکن ان یوجد له البیاض، فلیس معناهُ الّا انّ الجسم، یُمکن ان یکون موجوداً آخر و هو ابیض.

و الغرضُ من قوله: فهو یکون للشیء بالقیاس الی وجود شیءٍ آخر له او بالقیاس الی صیرورتِهِ موجوداً آخر، التعبیرُ عن معنی الموجود بالعرض، بعبارتین متقاربتی المعنی، فانّ احدیهما، انّ الوجود بالعرض، هو ان یوجد شیءٌ آخر و ثانیهما، ان یوجد شیءٌ شیئاً آخر. و لا شکّ انه متی وجد شیءٌ لشیءٍ، یصیرُ بحسب وجوده له شیئاً آخر و بالعکس.

و کما یُمکن ان یقال: الماءُ یُمکن ان یصیر هواء، فانّ الامکان فیه بالقیاس الی وجود الهوائیّة للمادّة المائیّة و هو وجودُ لها بالعرض. و کما یُقال: المادّةُ یُمکن ان تکون موجودةً بالفعل، ای یُمکن ان یوجد لها الصّورة، فالامکان بالقیاس الی وجود الصّورة للمادّة الّذی هو وجود للمادّة بالعرض، لا وجودها فی نفسه. فهذه الامکانات یستدعی شیئاً، حتّی یمکن ان یوجد شیئاً آخر، او یوجد له شیءٌ آخر و هو موضوع موجود معها. هذا فی الامکان، بالقیاس الی الوجود بالعرض.

و امّا الممکن، ان یوجد فی نفسِهِ، فهو امّا بحیث متی وجد کان موجوداً فی غیره او مع غیره، و امّا بحیث متی وجد، کان موجوداً بذاته من غیر علاقة بینه و بین غیره. و ان کان بحیث متی وجد، کان قائماً بغیره او مع غیره، فهذا الممکن، ان کان حادثاً یکون قبل وجوده ممکناً، ان یوجد، لکنّه اذا کان موجوداً، لا یوجد الّا فی غیره، او مع غیره. فلمّا امکن ان یوجد قبل حدوثه قائماً بغیره او مع غیره (و انّما یُمکن ان یوجد قائماً بغیره او مع غیره اذا وجد ذلک الغیر،

ضرورة انّ ذلک الغیر لو کان معدوماً لامتنع قیامه به او معه)، فیکون ذلک الغیر، موجوداً مع امکان وجوده و هو موضوعه.

و قوله: و یکون موضوعه حامل وجود ذلک الشّیء، انّما یصحُّ فی الحادث الّذی یوجد فی شیء. امّا الذی یوجدُ مع الشّیء فموضوعُهُ لیس بحامل وجوده، لانّ موضوعه ذلک الشیء، و هو لیس بحامل وجوده. و ان کان بحیث متی وجد، کان قائماً بذاته من غیر تعلّق بغیره، امتنع ان یکون حادثاً اذا لو کان حادثاً لکان له قبل حدوثه امکان وجود لیس بالعرض و الّا لکان له موضوع. فیکون الممکن مسبوقاً بموضوعٍ یتعلّقُ به امکانه. و التّقدیرُ ان لا علاقة بینه و بین موضوعٍ ما من الموضوعات.

فیلزمُ ان یکون امکان وجوده جوهراً قائماً بذاته، لکنّه مضافٌ و لا شیء من المُضاف بجوهر، فهذا الممکن امّا ان یمتنع ان یوجد او یکون موجوداً دائماً، فقد ظهر انّ امکان وجود الحادث، امّا امکان وجوده بالعرض و هو امکان وجود شیء لشیء، او امکان وجوده بالذّات و هو امکان وجود شیءٍ فی الاشیاء، او مع شیء و ایاً ما کان، فهو محتاجٌ الی موضوع موجود معه.

و بالتّفضیل: الاشیاءُ الحادثة، امّا اعراض، او صور، او مُرکّبات، او نفوس. فالاعراض و الصّور، امکانُ وجودهما، هو امکان وجودهما فی جسم او مادة و امکان وجود المُرکّبات، هو امکان وجود صورها فی موادها و امّا امکان النفوس، فامکان وجودها متعلقة بما یصلح ان یکون آلةً لها فی الاستکمال و جمیع هذه الامکانات، محتاجةٌ الی موضوع موجود معها و هوالمطلوب.

و انت بادنی تأملٍ، تعلم انّ القسم الاوّل، یرجعُ الی الثانی و بالعکس. فقد کفی احـدهما فـی البیان. فان قیل: لو کان هذه الامکانات الّتی هی قبل وجود الحادث امکانات ذاتیة لم یختلف بالقُرب و البُعد، لکنّها یختلفُ بالقُرب و البُعد، فانّ امکان وجود النّفس ـ مثلاً ـ بـالقیاس الی الهیولی ابعد، و بالنّسبة الی العناصر بعید و الی المعادن فیه بعدٌ، و الی مادّة النّبات فیه قرب، و الی النُّطفة اقرب، ثمّ الی العلقة، ثم الی المُضغة، ثمّ الی اللحم. فامکان الحادث قبل وجـوده، یختلف فلا یکون امکاناً ذاتیاً.

اجاب بقوله: و امکانات هذه الاشیاء. و تحریرُ الجواب، انّه قد ظهر انّ کُلّ واحدة مـن هـذه الامکانات ،هو امکان وجود شیءٍ فی شیءٍ او معه. و له اعتباران:

احدهما، من حیث تعلّقه بالشّیء الخارجی و بهذا الاعتبار، اذا قارن العدم، یسمّی قوّةً یختلفُ قرباً و بُعداً و یکون قول الامکان، علی مراتبها بحسب التّشکیک للاختلاف بالقُرب و البُعد. و لا

شکّ انّ ذلک لا یکون الّا بحسب اختلاف استعدادات، متعاقبةً علی ذلک الموضوع. فالامکان الذّاتی ایضاً یختلفُ من حیث تعلّقه به.

و ثانیهما، من حیث وجوده فی نفسه و بهذا الاعتبار، امرٌ لازم لماهیة الممکن بالقیاس الی وجودها، لا یختلفُ اصلاً، کالوجوب و الامتناع. فقد علمت انّ عدم اختلاف المُمکن، بالنظر الی ذاته، لا یُنافی اختلافه نظراً الی وجود موضوعه.

بقی علی الاستدلال منعٌ و هو انّا لا نسلّمُ انّ الحادث لو کان قبل حدوثه ممکن الوجود، لکان امکان وجوده امّا جوهراً و امّا عرضاً. و انّما یکون کذلک، لو کان موجوداً فی الخارج و هو ممنوعٌ.

و جوابه، انّه لمّا ثبت انّ هذا الامکان، هو امکان وجود شیءٍ فی شیءٍ، فلا یخلو امّا ان یکون موجوداً فی الخارج، او لا یکون. و ایاً ما کان، کان محتاجاً الی موضوع موجود فی الخارج، امّا اذا کان موجوداً فظاهرٌ، و امّا اذ الم یکن موجوداً، فلانّه متعلقٌ بالامر الخارجی. فمن حیث تعلّقه به، یستدعی وجوده فی الخارج، کما فی بحث التّقدّم و التّأخر.

وهذا الجواب و ان کان یفیدُ الشارح فی دفع اشکالات الامام، لکنّه لا یتمّ فی التعلیل، لانّ المنع، ینتقل الی مقام آخر و هو انّا لا نسلّمُ انّ الحادث له قبل وجوده امکان وجود شیء فی شیء. و انّما یکون کذلک، لو کان کُلّ حادث، لا یوجد الّا فی شیء. و بیانُهُ ـ کما ذکره ـ یتوقّفُ علی کون الامکان، امّا عرضاً او جوهراً. و هو اول المسئلة.

لا یقال: کُلّ حادث، فهو یوجد فی شیء او مع شیء، لانّ ما لا یوجد کذلک، لا یکون حادثاً و الّا امکن وجوده قبل حدوثه، لکن متی وجد، لا یوجد الّا جوهراً قائماً بذاته من غیر تعلّق بغیره. فلو امکن وجوده قبل حدوثه، لامکن وجوده قبل وجوده جوهراً قائماً بذاته، و انّما یُمکن قبل وجوده جوهراً قائماً بذاته، لو کان موجوداً، ضرورة انّه لو کان لم یکن موجوداً، لامتناع ان یکون جوهراً قائماً بذاته. فلیزم ان یکون قبل وجوده موجوداً، هذا خلفٌ. و اذا ثُبت انّ کُل حادث، لا یوجد الّا فی شیءٍ أو مع شیءٍ، فلا یکون امکانه الّا امکان وجود شیءٍ فی شیءٍ او معه و هو المقصود، لانّا نقول: المُمتنعُ، هو ان یکون بشرط العدم، لا فی وقت العدم، فیمکن ان یکون جوهراً قائماً بذاته، قبل وجوده و ان لم یُمکن ان یکون بشرط ان یکون قبل وجوده. و هذا المنع، واردٌ علی الشّقّ الاوّل ایضاً، فانّ المُمتنع هو القیام بالغیر، بشرط عدمِهِ لا فی وقته. فیمکن ان یوجد الغیر و یقوم به.

قال الشيخ فى «الشفاء»: لمّا ثبت انّ الحادث قبل وجوده ممكن الوجود، فامكان وجوده، لابُدّ ان يكون امراً موجوداً، فانّه لو لم يكن امراً موجوداً، لم يكن للحادث امكان وجود، فلايكون الحادث ممكن الوجود.

و فيه نظرٌ، لانّا نقول: لا نسلّم انّ امكان الوجود لو لم يكن موجوداً، لم يكن الحادث ممكنُ الوجود، و انّما يكون كذلک، لو لزم من انتقاء مبدء المحمول انتقاء الحمل الخارجى و هو ممنوعٌ، لانّ العمى، ليس بموجودً فى الخارج و زيداً عمى فى الخارج.

و الأُولى ان يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادى، بان يُقال: لا شکّ فى امكان الحادث، فامكانُه امّا ان يكون كافياً فى فيضان وجوده عن المبدء، أو لا، فان كان كافياً، يلزم قدم الحادث و هو محالٌ، و ان لم يكن كافياً، بل توقّف فيضانه على شرطٍ، فذلک الشّرطُ امّا ان يكون قديماً او محدثاً، لا سبيل الى الاوّل و الّا لزم قدم الحادث و الشّرط المحدث، يتوقفُ ايضاً على شرط محدث آخر و هكذا الى غير نهاية.

ثمّ انّ وجود الحادث، امّا ان يتوقّف على وجود تلک الشّروط الغير المُتناهية، و هو محالٌ و الّا لزم التّسلسل فى امور موجودة مُترتبة، او على عدمها، فامّا ان يكون مطلق العدم و هو ايضاً محال و الّا لزم قدم الحادث، او عدمها اللاحق، فكُلّ شرط، يكون معدّاً، لانّا لا نعنى بالمُعدّ الّا ما يكون الشّيء موقوفاً على عدمه اللاحق، ككون الجسم فى اوساط الاحياز، فانّه لابُدّ منه، لكونه فى منتهى الاحياز، لا بمعنى انّ الكون فى المنتهى، لا يكون الّا اذا كان فى الوسط و الّا لزم كون الجسم فى مكانين معاً و هو محالٌ، بل بمعنى انّه يكون فى الوسط و ينعدمُ فيه، حتّى يُمكن ان يكون فى المنتهى. فهذه الشّروط المُتسلسلة، كلّما تتنازل، يقرب وجود الحادث الى افاضة العلّة. فلابُدّ ان يحدث، بحسب حدوث شرط شرط حالة مقرّبة للحادث الى ايجاد العلّة، فتلک الحالة المُقرّبة، لا يكون قائمةً بالحادث، لانّه غير موجود بعد، بل بموجود آخر و ذلک الموجود، امّا ان يكون له تعلّقٌ بذلک الحادث او لا، و الثانى ضروريٌّ البطلان. فتعيّن الاوّل و هو الذى سميّت مادة. و تلک الحالة المقرّبة امكاناً استعدادياً.

ـ و سئلت بعض العلماء: لم تزول الاستعدادت عند حصول الوجودات؟ فقال: الاستعدادُ النّاقص يزول، و امّا الاستعداد التّام، فلا يزول و هذا مثل النّطفة، فانّها اذا حصل لها استعدادُ ان يكون علقة، وجب ان يزول عنها استعداد النّطفية، فانّه لو لم يزل عنها استعداد صورة النّطفية، لم يزل عنها صورة النّطفية، بناءً على أن افاضة الصّورة بحسب الاستعداد. فعند حصول استعداد

وجودِهِ امّا ممتنعُ الوجود، و امّا ممكن الوجود و الاوّل محالٌ، و الثّانى حقٌ، فاذن له امكان وجودٍ، قبل وجوده و ليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه، لانّ السّبب فى كون المحال، غيرُ مقدورٍ عليه كونه غيرُ ممكن فى نفسه، و السّبب فى كون غير المحال مقدوراً عليه هو كونه ممكناً فى نفسه و الشّىء لا يكون سبباً لنفسه. و ايضاً كونه ممكناً أمر له فى

صورةالعُلقة، فاضت عليها صورتها و كان استعداد باقياً معها، ثمّ اذا حصل لها استعداد المُضغيّة، زال هذا الاستعداد و فاض عليها صورتها و على هذا، حتّى ينتهى الى استعداد التّام للانسانيّة.

ـ قلت: انّهم قالوا: كُلّ صورة سابقة، فهى معدّةٌ للاحقة، فالنّطفة ما لم تتصوّر بصور عدّه فى الاطوار، لم يتصوّر بالصّورة الانسانية و لا شكّ انّ الصّورة السّابقة، لا تجتمع مع اللاحقة و لمّا كانت الصّورة السّابقة هى الموجبةِ للاستعداد اللاحقة، فاذا انتفت، يجبُ انتفاء استعداد اللاحقة بالضّرورة.

قال: ليست صورةُ السّابقة موجبةً للاستعداد اللاحقة، بل اذا حصلت الصّورة السابقة و تواتر عليهاالحركات الفلكيّة و الاوضاع، يحصل بواسطتها للهيولى حالةً هى استعداد الصّورة اللاحقة، و فيه نظرٌ، لانّ الصّورة السّابقة، امّا أن يكون لها دخلٌ فى الاستعداد او لا، فان لم يكن لها دخلٌ اصلاً، لم يكن معدّة و ان كان لها دخلٌ، يلزم انتفائه بانتفائها.

و التّحقيقُ انّ الاستعداد مقولٌ بالاشتراک على معنيين؛ احدهما، الاستحقاق و الثانى، كيفيةٌ مقربةٌ للمعلول الى افاضة العلة، فاستحقاق الوجود، يبقى مع بقاء المعلول قطعاً و امّا الكيفيّة المُقرّبة فهو منفيةٌ عند الحدوث لما تحقّق.

و من محققى هذا الفنّ من سمعته يقول: انّ للمُعدّ عدمين؛ عدمٌ سابق، و عدمٌ لاحق، كما انّ لزيدٍ عدمين، عدمٌ سابقٌ ازلى، و عدمٌ لاحقٌ اذا مات، فالمعلول يتوقّفُ على عدم المُعدّ اللاحق و الشّرط قسمان؛ شرطٌ معدٌ و هو ما لا يجتمع مع المشروط، و شرطٌ غير مُعدّ و هو ما يجتمع معه. و تحقيق الاعداد، تقريبُ تأثير العلّة الى المعلول. و الاعداد بالفارسيّة: «آماده گردانيدن، يعنى مادّه را از جهت تأثير مؤثر آماده مى‌گرداند». و لا شّك أنّ المُعدّ، يقرّب الى الوجود، فانّ أمس مقرّبٌ لليوم. فلو لم يوجد امس، لم يوجد اليوم، فالمُعدّ يُحدث فى المادّة، كيفيةٌ استعداديةٌ لكنّها لا يبقى مع المعلول، حتّى اذا وجد المعلول انتفت الكيفيّة الاستعدادية و انّما أطنبنا فى هذا المقام و لم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعباراتٍ مُختلفة، لانّه مثار الاوهام و مزال الاقدام، م.

نفسه، و كونه مقدوراً عليه امر له بالقياس الى القادر عليه.

فاذن، كونه ممكناً هو امرٌ مغايرٌ لكونه مقدوراً عليه. و هذا الامكان، ليس شيئاً معقولاً بنفسه، لانّ الامكان، يكون لشيء بالقياس الى وجوده، كما يقال: البياض يمكنُ ان يوجد، او بالقياس الى صيرورتِهِ شيئاً آخر، كما يُقال: الجسمُ يُمكن ان يصير ابيض، فاذن هو امرٌ معقولٌ بالقياس الى شيء آخر. فهو امرٌ اضافيّ و الامورُ الاضافيّة، اعراض و الاعراضُ لا توجد الّا في موضوعاتها. فاذن، الحادث يتقدّمه امكان و موضوع و ذلك الامكان قوّةٌ للموضوع بالنّسبة الى وجود ذلك الحادث فيه، فهو قوّة وجود.

و الموضوع موضوعٌ بالقياس الى الامكان الّذى هو عرضٌ فيه، و موضوعٌ بالقياس الى الحادث، ان كان عرضاً و مادّةً بالقياس اليه، ان كان صورةً. فهذا تقدير ما في الكتاب.

و اعلم انّ كلّ امكان فهو بالقياس الى وجود، و الوجود امّا بالعرض، كوجود الجسم الابيض، و امّا بالذّات كوجود البياض.

و امّا الامكان، بالقياس الى وجودٍ بالعرض، فهو يكون للشّيء بالقياس الى وجودِ شيءٍ آخر له، أو بالقياس الى صيرورته موجوداً آخر كما يُقال: الجسمُ يمكن ان يكون ابيض، او يوجد له البياض، او يقال: الماءُ يمكن ان يصير هواء و المادّةُ يمكن ان يصير موجودةً بالفعل و ظاهر انّ جميع هذه الامكانات، محتاجةٌ الى موضوع موجود معها و هو محلّها.

و امّا الامكان بالقياس الى وجود بالذّات، فيكون للشيء بالقياس الى وجوده و لا يخلو امّا ان يكون ذلك الشيء ممّا يوجد في موضوع، او في مادّة، او مع مادّة كما يُقال: البياضُ يمكن ان يوجد او يكون، و كذلك الصّورة و النّفس و حكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع، حكم القسم الاوّل. و يكون موضوعه، حامل وجود ذلك الشيء.

و امّا ان لا يكون كذلك، بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه، لا علاقه له بشيء من الموضوع و المادّة. و مثل هذا الشيء، لا يجوزُ ان يكون محدثاً لانّه لو كان مُحدثاً لكان مسبوقاً بامكان لا محالة، كما مرّ.

و امكانه لا يُمكن ان يتعلّق بموضوعٍ دون موضوعٍ، اذ لا علاقة له بشيءٍ، فيلزم ان يكون جوهواً قائمابنفسه و لكنّ الجوهر من حيث ماهيّته، لا يكون مُضافاً الى الغير، و الامكان مضافٌ، فلا يكون الامكان هو حقيقةُ ذلك الجوهر و اذا لم يكن حقيقته فهو

عارضٌ له و قد فرض غيرُ عارض لشىء، هذا خلفٌ.

و لمّا تبيّن انّ مثل هذا الشىء لا يُمكن ان يكون محدثاً، فهو ان كان موجوداً كان دائمُ الوجود، و ان لم يكن موجوداً كان ممتنعُ الوجود و قد ظهر من ذلک انّ الاشياء الحادثة، تكون امّا اعراضاً، او صوراً، او مُركّبات، او نفوساً توجد مع الموادّ و ان لم تكن حالّة فيها.

و امكانات هذه الاشياء، يكون قبل وجودها، و يعبرُّ عنها بـ«القوّة»، فيُقال: هذه الوجودات فى موادّها بالقوّة، و هى تختلف بالبُعد و القُرب، و يزولُ عنها، مع خروج الموجودات من القوّة الى الفعل، و انّما يقعُ اسم الامكان عليها بالتّشكيک.

و امّا امكان الموجودات الممكنة فى انفسها، فهى امورٍ لازمة لماهيّاتها عندَ تجرُّدها عن الوجود و العدم، بالقياس الى وجوداتها، و كذلک الوجوب و الامتناع، الّا انّ الموصوف بالوجوب، لا يُمكن ان يكون فوق واحد، و الموصوف بالامتناع، لا يُمكن ان يوجد فى الخارج، و الموصوف بالامكان، ماهيّات كثيرةٌ مختلفةٌ هى موجودات العالم باسرها و هذه الاختلافات، احوال للموصوفات فى انفسها.

فهذا، ما اردتُ تحقيقه فى هذا الموضع، لتزول الاشكالات الّتى تورد[1] هيهُنا. فظهر منه انّ قول الفاضل الشارح[2]: الشّىء قبل وجوده، نفىٌ صرفٌ، فلا يصحّ الحكم عليه

---

١ - «نوردها»، خ.

٢ - قوله: «فظهرَ منهُ لن قول الفاضل الشارح»، قال الامام: القول بانّ الحادث قبل وجوده، ممكنُ الوجود باطلٌ، لانّ الحادث قبل وجوده، نفىٌ محض و عدمٌ صرف، فلا يصحُّ الحكم عليه بالامكان او بغيره.

ـ فان قيل: الحادثُ قبل وجوده، امّا نفىٌ محض او لا و اياً ما كان، فما ذكرتموه ساقطٌ امّا اذا لم يكن نفياً محضاً فظاهرٌ، و امّا اذا كان، فلانّه حينئذٍ يصحُّ الحكم عليه بكونه نفىٌ محضٌ.

ـ اجاب بـانّ الحكم عليه بالنّفى لضرورة اللفظ و ضيق العبارة، و امّا فى التّحقيق، فقبل وجود الحادث، ليس هناک شىءٌ، فلا يصحُّ الحكم عليه، ضرورة انّ الحكم يستدعى المحكوم عليه، و اذا لم يكن هناک محكومٌ عليه، استحال الحكم قطعاً، ثمّ عارضاً بانّ الحادث قبل وجوده مقدورٌ للقادر و متميزٌ عن العدم، فلا يكون نفياً محضاً. و عارض هذه المعارضة، بانّ المُمتنع يتميّزُ عن الممكن، مع انّه نفىٌ محض. و هو نقضٌ اجمالى، سهى الامام فى تسميتِهِ مُعارضة.

و جوابه: انّ الحكم على المعدومات، انّما لا يصحّ بالامور الخارجية، و امّا بالاعتبارات الذّهنية،

كالامكان و الامتناع، فيصحُّ. و منشاء الخبط، عدم الفرق بين الخارجيات و الاعتباريات.
و نقول ايضاً، انّ أردتم بقولكم: الحادثُ قبل حدوثه، نفيٌ محضٌ و ليس بشيء، أنّه كذلک فی العقل فهو ممنوعٌ، و ان أردتّم به انه كذلک فی الخارج فمسلّم و لكنّه لا نسلّم انه لا يصحُّ الحكم عليه بالامكان حينئذٍ و هو ظاهرٌ. ثمّ قال: لم قلتم بان الامكان أمرٌ موجود؟. و ممّا يدل على انّه ليس بموجود وجوه:
احدها، انّه لو كان موجوداً، لكان امّا واجباً أو ممكناً و هماباطلان.
و جوابه: انّ امكان الحادثِ أمرٌ اعتباريٌ فی نفسه، متعلّقٌ بشيءٍ خارجی، فله اعتباران: احدهما، من حيث انّه متعلّقٌ بشيءٍ خارجي و بهذا الاعتبار ليس بموجود فی الخارج الّا أنّه يدُلّ على وجود ذلک الشّیء الخارجی، كما انّ الاعدام كالعمی امور اعتباريةٌ، لكنّها من حيث تعلّقها بموجودات خارجية، تستدعی وجود معروضاتها.
و قوله: بل هو امكانُ وجود فی الخارج، مستدرک، بل لا معنی لقوله: هو امكان، اذ تقديرالكلام هيهُنا: أنّ الامكان من حيت تعلّقه بشيءٍ خارجی، ليس بموجود و هو امكان. و من البيّن ان لا طايل تحته، و المُراد انّ لا موجود فی الخارج، هو امكان و ان كان امكان وجود فی الخارج. و هذا مأخوذٌ من قول الامام، حيثُ قال: صريحُ العقل ما قضی بوجود الامكان فی الخارج، بل بامكان الوجود فی الخارج، كما قضی بامتناع الوجود فی الخارج، لا بوجود الامتناع فی الخارج، لكن هذا المعنی، لا يتعلّقُ بحيثية تعلّق الامكان بالشّیء الخارجی. فانّا اذا نظرنا الی امكان وجود الشّیء مطلقاً كان امكان وجود فی الخارج، و ليس بموجودٍ فی الخارج.
و ثانيهما، من حيث ذاته و انّه امرٌ اعتباريٌ فی نفسه، شيءٌ من الاشياء قائم بالعقل و بهذا الاعتبار، موجودٌ فی الخارج، لانّه موجودٌ فی موجودٍ خارجی هو العقل و اذا اعتبر وجوده و نسبته الی ماهيّته، يعرض له امكان آخر، لكن لا يستلسل لانقطاع الاعتبار.
ـ لا يُقال: الامورُ الاعتباريّة، ان طابقت الخارج عاد الاشكال فی انّها امّا واجبةٌ او ممكنةٌ و الّا فحصولها فی العقل جهل.
ـ لانّا نقول: لا نسلّم انّها ان لم يطابق الخارج، يكون حصولها جهلاً، و انّما يكون جهلاً لو كان حصولها فی العقل، على انّها صور لامورٍ خارجية و ليس كذلک، بل حصولها فی العقل على انّها تحكام موجودات فی الخارج، أی عوارض و صفات للموجودات الخارجية من حيث انّها فی العقل. فالعوارض العقليّة للموجودات الخارجية، غيرُ موجودة فی الخارج من حيث انّها

احكامها و عوارضها، و موجودة فى الخارج من حيث انّها محكوم عليها، اى من حيث انّها أشياء و موجودات فى العقل، من شأنها ان يحكم عليهابشىء و يوصف بشىء.

و الحاصلُ: أنّ الامور الاعتبارية، لها حيثيتان من حيث انّها صفات الموجودات، و من حيث انّها اشياءٌ من شأنها ان توصف و هى من هذه الحيثيّة، موجودةٌ فى الخارج لوجود العقل فى العقل فى الخارج.

و لا يستراب فى انّ قوله: و احكام الموجودات، الى آخره، زايدةٌ لا دخل له فى جواب السؤال، بل هو من سقط الكلام، فانّ الامور الاعتبارية، بايّة حيثيةٍ تؤخذ، امّا ان يكون موجوداً فى الخارج، او فى العقل و اياً ما كان، يلزم ان يكون موجودة فى الخارج، امّا على التّقدير الاوّل فظاهرٌ، و امّا على التّقدير الثّانى فانّ العقل موجودٌ فى الخارج و الموجود فى الموجود فى الخارج موجودٌ فيه، على أنّ هذه شبهة ركيكة لا يليق خطورها لمن له ادنى مسكة. فانّ معنى أنّه موجودٌ فى العقل، انّه موجودٌ بوجودٍ غير اصيل، و معنى انّ العقل موجودٌ فى الخارج انّه موجودٌ بوجودٍ اصيل و الموجود الغير الاصيل، اذا وجد فى الموجودِ الاصيل، لا يلزم ان يكون اصيلاً و كانّه تصوّر الخارج مكاناً للعقل، و العقل مكاناً للامر الاعتبارى. فانّ الموجود فى مكان، موجودٌ فى مكان آخر، يكون موجوداً فى ذلک المكان. و هو غلطٌ بيّن.

و من العجب انّ شيئاً يكون موجوداً فى الخارج باعتبارٍ، معدوماً فى الخارج باعتبار. نعم الزنادُ قد يكبو و الجواد قد يعثر حين يعدو.

و ثانيها، انّ الامكان ان كان موجوداً لكان امّا حالاً فى الحادث، قبل وجوده، او فى غيره. و جوابه: انّه قد تبيّن انّ امكان الحادث، هو امكان الشّىء من شىء. فله اعتباران، احدهما أنّه امكان فى ذلک الشّىء، و ثانيهما، انّه امكان شىء، فبالاعتبار الاوّل عرضٌ من اعرض ذلک الشىء حاصل فيه، و بالاعتبار الثّانى اضافة للشىء، بالقياس الى وجوده. فكونه نعتاً للشىء، بهذا الاعتبار لا ينافى حصوله فى غيره بالاعتبار الاول.

و ثالثها، انّ الامكان اضافةٌ بين الماهيّة و الوجود. فلو كان موجوداً لم يتحقّق الّا بعد ثبوت الماهية و الوجود، فيلزم تقدّم الوجود على الامكان. و جوابه انّ الامكان لكونه اعتبارياً لا يستدعى تحقّق المُتضايفين الّا فى العقل، لكنّهما يتعلّقان بامرٍ خارجى فيكون موضوعاً له موجوداً فى الخارج، كما تقدّم فى بحث التّقدم.

و اعلم انّ هذه الاجوبة كُلّها غير موجهة، لانّ المطلوب من الدّليل، كون المكان غير موجود فى

بالامكان، ثمّ معارضنته ذلک بأنّه مقدور للقادر وذلک يـقتضى تـمّيزه،ثـمّ مـعارضته للمعارضة بالممتنعات المتمّيزة عن الممكنات مع كونها نفياً صرفا.خبط يـقتضيه عـدم التمّيزبين الاعتبارات العقليّة والامور الخارجيّة.

الخارج و حاصل هذه الاجوبة انّهُ امرٌ اعتبارى، فلا يصحّ للجواب، اللّهم الّا ان الامكان و ان يوجه الاسؤله بان يقال: لو كان الامكان معدوماً، لم يستدع محلاً خارجياً، لكن المـقدّم حـقٌ بتلک الوجوه الثّلاثه، فالتّالى مثله. فحينئذٍ يمكنُ الجواب بمنع الملازمة، و يكفى ان يقال فى المنع: انّ الامكان، و ان كان معدوماً فى الخارج، الّا انّه متعلقٌ بأمرٍ خارجيٍ فهو فهو يستدعيه. و يستغنى عن ذلک الاطناب، لکن الامام لم يورد الاسؤله كذلک، و وجه كلام الشيخ، بانّ الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود، فالامكان امّا ان يكون امراً وجودياً او عدمياً، و الثانى باطلٌ، لانّه لا فرق بين عدم الامكان و الامكان العدمى، فانّ التّفرقه و الامتياز بين الامور العدمية، لا يحصل الّا عند اختصاص كُلٌ منها بخاصيّةٍ بها يمتازُ عن الآخر. و لا معنى للوجود الّا ذلک، فـانقلب المعدوم موجوداً و هو محالٌ، فتعيّن ان يكون الامكان امراً ثبوتياً. فامّا ان يكون جوهراً و هو محالٌ، لانّ الامكان حاله اضافية، فلا يعقل كونه موجوداً قائماً بنفسه و امّا ان يكون عرضاً فلابُدّ له من محل.

ثمّ قال بعد القدح فى امكان الحادث قبل وجوده: لا نُسلّم انّ الامكان امرٌ وجودى، بل عدميٌ للوجوه المذكورة. ثمّ قال: ما ذكروه من عدم الفرق بين عدم الامكان و الامكان العدمى، منقوضٌ بالامتناع، للفرق بين سلب الامتناع و امتناع المعدوم، و لانّا نعلم بالضّرورة امـتيازب عـض العدميات عن البعض، فانّ عدم السّبب و الشّرط يقتضى عدم المسبّب و المشروط و عدمهما لا يقتضى عدم السّبب و الشّرط. هذا محصّل كلام الامام، فى هذا المقام.

و من المكشوف البيّن، ان لا توجيه لاجوبة الشارح، عن هذا الكلام اصلاً، على انّ الامام خالف ترتيب البحث فى تقديم المعارضة على النقص. و هو منع الدّليل بـعد تسـليمة. ثـمّ قـال: لو استدعى امكان الوجود موضوعاً موجوداً، لكان كُل ممكن الوجود كذلک، فـيلزم ان يكـون العقول والنفوس، متعلقةٌ بموضوع. و جوابه: انّه فرق بين امكان الحادث و امكان القديم، لانّ امكان الحادث، امكان الشّىء فى غيره فهو متعلّقٌ بالغير، يستدعى وجوده، و امكان التّقديم ليس الّا امكان وجوده، غير متعلّق الّا بماهيّته بالقياس الى وجوده، فان قيس الى ماهيّته، كان فى العقل، كعرض فى موضوع، و ان قيس الى وجوده، كان اضافةً لمضافٍ اليه، م.

و امّا قوله: لو كان الامكان موجوداً لكان واجباً او ممكناً، و الاوّل محالٌ، لكونه وصفاً لغيره، و الثّانى محالٌ لانّه يلزمُ من ذلک ان يكون للامكان امكان.

فالجواب عنه: انّ الامكان فى نفسه، اعتبارٌ عقلىّ متعلّقٌ بشىء خارجىّ، فمن حيث تعلّقه بالشّىء الخارجى، ليس بموجودٍ فى الخارج هو امكان، بل هو امكان وجود فى الخارج، و لتعلّقه بذلک الشّىء، يدُلّ على وجود ذلک الشّىء، فى الخارج و هو موضوعه، و من حيث كونه قائماً بالفعل[1] موجودٌ فى الخارج. و له امكانٌ آخر، يعتبره العقل. و ينقطع التّسلسل بانقطاع الاعتبار، كما مرّ فى التقدّم.

لا يقال: وجود شىءٍ فى العقل، دون الخارج جهل، لانّ الجهل، هو وجود صورة فى الذّهن على انّها صورة لموجود خارجىّ، مع عدم المطابقة، و الاعتبارات العقلية، لا توجد فى العقل، على انّها صورة شىء فى الخارج، بل على انّها احكام موجودات فى الخارج، و احكام الموجودات غيرُ موجودة فى الخارج، من حيث هى احكام، بل تكون موجودة من حيث هى محكومٌ عليها.

و امّا قوله : امكان الحادث، لا يجوزُ ان يكون حالاً فى غيره، لانّ نعت الشّىء، لا يكون حاصلاً فى غيره.

فالجوابُ: تنّ امكان الشّىء قبل وجوده، حالٌّ فى موضوعه، فانّ معناهُ كون ذلک الشّىء فى موضوعه بالقوّة. و هو صفةٌ للموضوع، من حيث هو فيه، و صفة للشّىء من حيثُ هو بالقياس اليه، فبالاعتبار الاوّل، يكون كعرض فى موضوع، و بالاعتبار الثّانى، يكون كاضافةٍ لمضاف اليه. و لمّا لم يكن وجودٌ مثل هذا الشىء، الّا فى غيره، لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضاً بذلک الغير.

و امّا قوله: لمّا كان الامكان صفةً اضافيّةً مُستدعية لوجود المُتضايفين، فهو انّما يتحقّقُ بعد ثبوت الماهيّة و الوجود و يلزم منه تقدّم الوجود على الامكان.

فالجوابُ: انّه من حيث كونه صفةً اضافيّة، انّما يتحقّق عند ثبوت المُتضايفين و لكن يكفيه ثبوتهما فى العقل و لا يجبُ من ذلک تقدّمهما عليه فى الخارج، لكنّه من حيث تعلّق معروضيه الثّابتين فى العقل بامرٍ وجودىّ فى الخارج، يستدعى لا محالة موضوعاً

۱ - «بالعقل»، خ.

موجوداً فى الخارج، كما مضى فى التقدّم بعينه.

و امّا **قوله**: الحُكم بكون الامكان متعلّقاً بموضوع او مادّة منقوض بالعقول و النفوس المُفارقة، و بالميول، فانّها ممكنةٌ مع انّها غيرُ متعلّقة بموضوع و مادّة.

فالجوابُ عنه: ما مرّ من الفرق بين الامكانين عند تعلّقهما بما فى الخارج، و انّ امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهيّاتها المُجرّدة عن الوجود و العدم فى العقل، فهى من حيث ثبوتها فى العقل موضوعٌ. و الامكان بهذا الاعتبار، كعرض فى موضوع، و هو ايضاً صفة لوجوداتها و يكون بهذا الاعتبار، كاضافة لمضاف اليه.

و امّا **قوله**: لو قيل الشّىء لا يحدث الّا اذا صار وجوده اولى، و لا يصير اولى الّا اذا كان له مادّة، قلنا: المقدّمتان ممنوعتان، امّا الصُّغرى، فلانّ الاولويّه لو حصلت[1] حالة

---

١ - قوله: «امّا الصّغرى فلانّ الاولوية لو حصلت»، الأُولوية ان حصلت فلا يخلو امّا ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان، أو قبل الحادث بالزّمان: و الاول باطلٌ، لانّ الكلام فى حدوث تلك الالويّة كالكلام فى حدوث الحادث، فيتقدّم فى حدوث تلك الى الاولوية على حدوث اولية أُخرى و هلمّ جراً، فيلزم التّسلسل فى الامور المُرتبة الموجودة معاً.

و الثانى ايضاً باطلٌ، لانّ التّوقف حينئذٍ امّا على وجودها، فيكون حصولها معه لا سابقاً عليه، او على عدمها و عدمها حاصلٌ قبل حدوث الحادث، فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه، و ايضاً يلزم حدوث الحادث، قبل تلك الاولوية و بعدها لحصول عدمها فى الوقتين.

و امّا الكُبرى، فلانّ الاولويّة ليست ثبوتيةً، فلا تفتقر الى المادة كما فى الامكان. اجاب بانّ الوجوب، مُتحقّقٌ فضلاً عن الاولوية، لانّ وجود كُلّ ممكن، مسبوقٌ بوجوب، كما انّه ملحوقٌ بوجوب. و ذلک لانّه ما لم يجب صدوره عن الفاعل، لم يصدر عنه و الالزم التّخصيص بلا مخصّص، اذ تأثيره حينئذٍ بالنّسبة الى جميع الاوقات على السّوية و سيجىءُ له زيادة ايضاح.

ثمّ انّ هذا الوجوب، انّما يتحقّقُ بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث، و وجود الحادثِ لا يتوقّفُ على وجودها، بل على عدمها لا مطلقاً و الّا لزم قدم الحادث، بل على عدمها اللاحق. و لمّا اشتمل كلام الامام على منع و معارضة، ففى هذا الكلام اشارةٌ الى اندفاعهما، امّا المنع، فلتحقّق الوجوب، فكيف الاولوية و امّا المُعارضة، فلانّا نختار انّ وجود الحادث، يتوقّفُ على عدم الاولوية و لا محذور، لتوقّفه على عدمها اللاحق، لا مطلقاً.

و نقول ايضاً: كون وجود الحادث اولى، امّا أن يستلزم وجود الالويّة او لا يستلزم، فان استلزم،

الحدوث، لكان الكلام فى حصولها، كالكلام فى حدوث الحادث و تسلسل العلل دفعةً، و لو حصلت قبل الحدوث، فوجود الحادث كان موقوفاً امّا على وجودها، او على عدمها. و الاوّلُ يقتضى وجود الحادث معها لا بعدها، و الثانى يقتضى وجود الحادث قبلها، كما اقتضى بعدها. و امّا الكُبرى، فلما مرّ.

فالجوابُ عنه: انّ الشّىء، لا يحدث الّا اذا صار وجوده واجباً، فضلاً عن الأُولوّية، و انّما يحدث مع تحقّق وجوبه غير متأخّر عنه و لا متقدّم عليه، و وجوبه انّما يتحقّق بان يتّم استعداد مادّته او موضوعه لقبوله و ذلک الاستتمام، يتعلّق بشرائط يستجمعها الحركة المتّصلة الّتى لا اوّل لها، الموجودة فى الجسم الابداعى، على ما يشتمل العلم الالهىّ، على بيانه.

* تنبيهٌ *

«الشىءُ قد يكون بعد الشّىء من وجوه كثيرة: مثل البعديّة الزّمانيّة و المكانيّة و انّما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود و ان لم يمتنع ان يكونا فى الزّمان معاً.»

يُريدُ اثبات الحدوث الذاتىّ للمُمكنات. و لمّا كان تحقيق الحدوث الذّاتى مبنيّاً على تحقيق التّأخّر الذاتىّ، لانّ الحدوث و هو كون وجود الشّىء متأخّراً عن لا وجوده ينقسمُ الى زمانىّ و الى ذاتىّ، لانقسام التأخر اليهما، قدّم الشيخ تحقيق معنى التأخرّ الذّاتى على اثبات الحدوث الذاتىّ.

و اعلم انّ تأخّر الشّىء عن غيره، يُقال بخسمة معان[۱]، على ما حُقّق فى الفلسفة

لم يتوجّه منع الكُبرى بعد التّنزل، لانّه مبنىُ على عدمها، و ان لم يستلزم لم يتمّ المُعارضة فى الصّغرى، لانّه لا يلزم من عدم الاولوية، ان لا يكون اولى، كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيداً عمى، م.

۱ - قوله: «و اعلم انّ تأخر الشّىء عن غيره يقال بخسمه معان»، التّأخرُ مقولٌ بالاشتراک، على خسمة معان. و الّذى اضبطها ان يقال: المُتأخر امّا ان يجامع المتقدّم فى الوجود، او لا يجامعه. فان لم يجامعه، فهو المتأخّرُ بالزمان، و ان جامعه فامّا ان يكون بينهُ و بين المتقدّم

الاولى: احدها بالزّمان، و الثّانى بالمرتّبة او الوضع الّذى يكون التأخّر المكانى صنفاً منه، و الثّالث بالشّرف، و الرّابع بالطّبع، و الخامس بالمعلوليّة. و الاخيران، يشتركان فى معنى واحد و هو التّأخّر بالذّات، و المعنى المُشترك، هو ان يكون الشّىء محتاجاً الى آخر فى تحقّقه و لا يكون ذلك الآخر محتاجاً الى ذلك الشىء، فالمحتاجُ هو المتأخّر بالذّات عن المحتاج اليه.

ثمّ لا يخلو امّا ان يكون المحتاج اليه، مع ذلک هو الّذى بانفراده يفيدُ وجود المحتاج، او لا يكون. و المحتاج بالاعتبار الاوّل، متأخّرٌ بالمعلوليّة و هو كحركة المفتاح، بالقياس الى حركة اليد، و بالاعتبار الثّانى متأخّرٌ بالطبع و هو كالكثير بـالقياس الى الواحـد، و كالمشروط بالقياس الى الشّرط. و المتأخّر بالمعلوليّة، لا ينفکّ عن المُتقدّم بالعلّيّة فى الزّمان. و يرتفعُ كلّ واحدٍ منهما، مع ارتفاع صاحبه الّا انّ ارتفاع المعلول، يكون تابعاً و معلولاً لارتفاع العلّة من غيرِ انعكاس، و المتأخّر بالطّبع يستلزمُ المتقدّم فى الوجود، من

ترتيبٌ باعتبار المُعتبر و اخذ الآخذ، او لا يكون كذلک. فان كان بحسب الاعتبار، فهو المتأخر بالرّتبة او المتأخر بالوضع. و هو امّا بحسب المكـان، كـما فـى صـفوف المـجلس، او غـيره كالاجناس مع الانواع، ان اخذنا من طرف النّوع، او اخذنا من طرف الجـنس، و ان لم يكـن بحسب اعتبار التّرتيب فالمُتأخر امّا ان لا يحتاج الى المقدّم و هو التّأخر بالشّرف، او يحتاج و هو التّأخّر بالذات. فامّا ان يكون المُتقدّم علةً تامة للمتأخر و هو المتأخّر بالعليّة، او لا، و هو المتأخر بالطّبع.

و رُبما يقال للمعنى المشترک، تأخرٌ بالطّبع و يخص التّأخر بالمعلولية، باسم التأخر بـالذات، فيكون كُلّ من التّأخر بالذّات و التّأخر بالطّبع مقولاً بالاشتراک، على معنيين؛ عامّ و خاصّ. و المُتقدم و المتأخر بالعليّة، مُتلازمان وجوداً و عدماً، الّا انّ المعلول فيهما، تابعٌ للعلة، و المتأخّر بالطبع، يستلزم المتقدّم فى الوجود من غير انعكاسٍ، و هذا ما ذكره الشارح. و عندى انّ العلّة التّامة، ليست معتبرةً فى التّأخر بالعليّة، بل المُعتبرُ هو العلّة الفاعلية، يدُلّ عليه قول الشيخ فى بيانه: اذا كان وجودُ هذا عن آخر، فانّ ما وجود الغير عنه، هو العلة الفاعلية، و فى مثال حركة اليد و حركة المفتاح و على العضلات و غيره و حينئذٍ لا ينعكسُ المتقدّم بالعليّة على المتأخر بالطّبع. و قد اطلق اسمُ التّأخر بالذّات، فى بيان حدوث الذّاتى، على التأخر بالطّبع حيث جعل ما بالذات اقدم على ما بالغير، م.

غیر انعکاس. فانّ المتقدّم، یمکن ان یوجد لا مع المُتأخّر، امّا المتأخّر، فلا یُمکن ان یوجد الّا مع المتقدّم.

و رُبما یقال للمعنی المُشترک، تأخّرٌ بالطبع، و یخصّ التّأخّر بالمعلولیّة، باسم التّأخّر بالذّات و الشیخ استعملهما فی قاطیغوریاس «الشفاء» کذلک. و ذلک انّه قال عند ذکر التقدّم بالعلّیة: و ان کان یُقال المتقدّم بالطّبع علی المتقدّم بالعلّیّة و بالذّات، امّا فی هذا الکتاب، فقد سمّی المشترک تأخّراً بالذّات و الدّلیل علیه انّه مثّل له بحرکة المفتاح و الید و هو تأخّر بالمعلولیّة الّذی هو احد قسمیه، ثمّ اطلق اسم التأخّر بالذّات صریحاً علی القسم الآخر و هو تأخّر ما للشیء، بحسب غیره عمّا له بحسب ذاته. و هو تأخّرٌ بالطبع لا بالمعلولّیة.

و هذا التأخّر، اعنی الذّاتی بالمعنی المشترک، هو تأخّر حقیقیّ، و ما سواهُ فلیس بحقیقیٍّ، لانّ المتأخّر بالزّمان او بالمرتبة و الوضع او بالشّرف، یمکن ان یصیر بالفرض متقدّماً و هو هو، لانّ المُقتضی لتأخّره هو امرٌ عارض لذاته، و امّا المتأخّر بالذّات، فلا یُمکن ان یفرض متقدّماً و هو هو، لانّ المقتضی لتأخّره هو ذاته لا غیر. و لهذ اخصّه الشیخ بانّه الذی یکون باستحقاق الوجود.

و اعلم انّ المتأخّر بالمعلولیّة، یجبُ ان یکون فی الزّمان مع المتقدّم بالعلّیّة، و المتأخّر بالّطبع، لا یجبُ ان یکون فی الزّمان مع المتقدّم، بل یمکن ان یکون و لذلک حکم الشیخ علی المعنی المُشترک بینهما بالامکان العامّ المشتمل للوجوب و اللاوجوب. و هو قوله: «و ان لم یمتنع ان یکونا فی الزّمان معاً».

قوله : «و ذلک اذا کان وجود هذا عن آخر و وجود الآخر لیس عنه. فما استحقّ هذا الوجود الّا و الآخر حصل له الوجود و وصل الیه الحصول، و امّا الآخر، فلیس یتوسّطُ هذا بینه و بین ذلک الآخر فی الوجود، بل یصل الیه الوجود، لا عنه، و لیس یصل الی ذلک الّا مارّاً علی الآخر»

و هو بیانُ التأخّر بالذّات، بتقریره فی بعض اقسامه و معناه انّ هذا التأخّر، یکون اذا کان وجود هذا یعنی المتأخّر، کالمعلول ـ مثلاً ـ عن آخر، یعنی المتقدّم کالعلّة مثلاً، و وجود المتقدّم، لیس عن المتأخّر. فما استحقّ المتأخّر الوجود الّا و المتقدّم حصل له

الوجود و وصل اليه الحصول، من علّته ان كان له علّة، و امّا المتقدّم، فليس يتوسّط المتأخّر بينه و بين علّته فى الوجود، بل يصل اليه الوجود، لا عن المتأخّر، و ليس يصل الى المتأخّر من تلك العلّة الّا مارّاً على المتقدّم.

و ذهب الفاضل الشارح الى انّ المراد، انّ العلّة متوسّطةٌ بين ذات المعلول و وجوده، و المعلول ليس بمتوسّط بين ذات العلّة و وجودها. و لستُ اَرى هذا التّفسير، مطابقاً لالفاظ هذا الكتاب.(١)

قوله : «و هذا مثل ما تقول: حُرّكت يدى، فتحرّك المفتاح، او ثمّ تحرّك المفتاح و لا تقول: تحرّك المفتاح، فتحرّك يدى، او ثمّ تحرّك يدى. و ان كانا معاً فى الزمان. فهذه بعديّةٌ بالذات.»

و هذا ايرادُ المثال، للتقدّم الذّاتى(٢) و معناه واضحٌ.

و اعترض الفاضل الشارح على التقدّم بالعليّة، فقال: ان كان المُراد من تقدّم العلّة على المعلول، كونها مؤثرةً فيه، كان معنى قولنا: العلّةُ متقدّمةٌ على المعلول، هو انّ المؤثّر فى الشّىء، مؤثّرٌ فيه. و هذا تكرارٌ خالٍ عن الفائدة، و ان كان المُراد شيئاً آخر، فلابُدّ من افادة تصوّره، و جعل قول الشيخ: الوجودُ لا يصل(٣) الى المعلول، الّا مارّاً على العلّة، بياناً

١ - قوله: «و لستُ ارى هذا التّفسير مطابقاً لالفاظ الكتاب»، لانّ وصول الحصول الى التّقدم، يُشعر بان له علّة يصل الحصول منهااليه، و كذا المرور عليه يدُلّ على ما منه المرور و ايضاً الضّميرُ فى بينه، لو رجع الى الوجود على ما فسّرهُ الامام، لكان تقدير الكلام انّ المعلول لا يتوسّطُ بين الوجود. و العلّةُ فى الوجود. و من الظّاهر انّ قوله: فى الوجود، على هذا حشوٌ لا معنى له، و على اى وجه يفسّر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة، اذ يكفى فى البيان ان يقال: اذا كان هذا عن آخر، فلا يستحقّ هذا الوجود الّا بعد وجود الآخر... و باقى الكلام، لا طائل تحته، م.

٢ - قوله: «و هذا ايرادُ المثال للتّقدم الذّاتى»، المناسب ان يُقال: ايرادُ المثال للتّأخر الذّاتى، امّا اوّلاً فلانّ الكلام فى اقسام التّأخر، و امّا ثانياً فليطابق قوله: فهذه بعديّة بالذّات، م.

٣ - قوله: «و جعل قول الشيخ الوجود لا يصل»، حمل كلامُ الشيخ هيهُنا على حجّتين على ثبوت التّقدم بالعليّة، امّا الحجّة الاولى، فهى انّ الشّىء اذا كان علة لآخر، استحال وصول الوجود الى المعلول الّا بعد وصوله اليها و مروره عليها، و امّا الثّانية، فلانّه يُقال: حرّكتُ يدى، فتحرّك

لذلک، و نسبه الى المجاز و جعل التّمثيل بحركة اليد و المفتاح، بياناً آخر غيره، و نسبه الى الرّكاكة.

و **اقول**: تقدّم الشّىء الّذى منه الوجود، على الشّىء الّذى له الوجود فى الوجود، معلومٌ ببديهة العقل و ليس الغرض من هذه البيانات و الامثلة تعريفه و لا اثباته، بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدّم الزمانىّ. فانّ **الجمهور** يظنّون انّ وجود التّقدّم الزّمانىّ، شرطٌ فى وجود هذا التقدّم.

قوله : «ثمّ انت تعلم انّ حال الشىء الّذى يكون للشّىء باعتبار ذاته متخلّياه عن غيره، قبل حاله من غيره قبليّة بالذات، و كُلّ موجود عن غيره، يستحقّ العدم لو انفرد، او لا يكون له وجود لو انفرد، بل انّما يكون له الوجود عن غيره. فاذن، لا يكون له وجودٌ قبل ان يكون له وجود و هذا هو الحدوث الذاتى.»

لمّا فرغ عن بيان معنى التأخّر الذاتىّ، شرَعَ فى المقصود و هو اثبات الحدوث الذّاتىّ للممكنات و تقريره: انّ حال الشّىء الّذى يكون له بحسب ذاته[1]، مع قطع النّظر عن

المفتاح، او ثمّ تحرّک المفتاح، فذلک يدلّ على التّقدم. ثمّ قال: الاولى ضعيفٌ، لانّ قوله: الوجود مرّ بالعلة و وصل الى المعلول، كلامٌ مجازى، فان اراد به انّ العلة مؤثرةٌ فى المعلول، فقد بيّنا انّه لا يقتضى التّقدم، و ان ارادَ شيئاً آخر، فلابُدّ من تصويرِهِ و الثّانى تمسُّک بكلام اهل العرف و هو ركيکٌ، لانّا لا نعلم انّهم تصوّروا من ذلک التّأثير، او غيره و جواب الشّارح ظاهرٌ، م.

۱ - قوله: «و تقريرُهُ انّ حال الشّىء الذى يكون له بحسب ذاته»، ترتيبُ هذه المقدّمات ان يقال: العدمُ واللاوجود، حال للمكن بحسب الذّات، و الوجود حال له بحسب الغير و ما بالذّات قبل ما بالغير بالذّات، فيكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده بالذّات، و هو الحدوثُ الذّاتى، فهيهُنا ثلاث مقدّمات؛ امّا انّ العدم او اللاوجود حال للممكن بالذّات، فلانّ المُمكن امّا ان يُقاس الى الخارج، او يُقاس الى العقل، فان قيس الى الخارج، فامّا ان يكون فى الخارج مع وجود علّة اوّلاً مع وجود العلّة، فان لم يكن مع وجود علّة فى الخارج، يكون معدوماً اذ لو كان موجوداً لكان مع وجود علة. فالممكن بدون الغير فى الخارج، يكون معدوماً يستحق العدم و ان قيس الى العقل. فامّا ان يعتبره مع وجود علّة او يعتبره مع عدم علة او لا يعتبره مع شىءٍ منهما، فان لم يعتبره مع شىءٍ منهما، لا يكون موجوداً و لا معدوماً، لانّه لو كان موجوداً، لكان مع اعتبار وجود علّة، و لو

كان معدوماً، لكان مع اعتبار عدمها. فالحال الّذى للممكن، اذن لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود. و لا نعنى بالحال الذّاتى الّا ما يكون بشى بلا غير.

ـ فان قلت: لا نُسلّم انّ الممكن، لو لم يعتبره العقل، مع وجود علّة او عدمها، لا يكون موجوداً، فانّ عدم اعتبار العقل، لا يستلزم العدم، فرُبما لا يعتبر العقل وجوداً لعلة و يكون الممكن موجوداً.

ـ فنقول: المُرادُ انّه لا يكون موجوداً و لا معدوماً عند العقل، فانّ العقل انّما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علة، و عدمه باعتبار عدم علّة، فاذا قطع النّظر عن وجود العلّة و عدمها، فقد قطع النّظر عن وجود الممكن و عدمه.

و قد اشار الشارح الى هذا فى آخر الفصل، بقوله: و تقرير النّتيجة انّ تجرّد الماهيّة عن اعتبار الوجود، يكون لها قبل وجودها بالذّات. فقيّد باعتبار الوجود، حتّى لا يسبق الوهم الى انّ اللاوجود فى نفس الامر. و امّا انّ الوجود حالٌ للممكن، بحسب الغير فهو ظاهرٌ و امّا انّ مابالذّات اقدمُ ممّا بالغير، فلانّ رفع ما بالذّات، يستلزم رفع الذّات و رفع الذّات يستلزمُ رفع ما بالغير، فيكون رفع مابالذّات، مُقتضياً لرفع ما بالغير دون العكس. و لا نعنى بالتّقدّم الطّبيعى الّا هذا المعنى.

قال الامام: لا شكّ انّ المُمكن، اذا كان منفرداً عن الغير، يكون معدوماً مستحقاً للعدم، لكن هذا الاستحقاق، ليس للممكن بالذّات و الّا لكان مُمتنعاً بالذّات لا ممكناً، نعم المُمكن لا يستحقُّ الوجود لذاتِهِ و هو لا يستلزمُ انّ الممكن يستحقُّ الوجود و استحقاق العدم.

و المغالطة انّما هى فى لفظ الانفراد عن الغير، فانّ المُراد به امّا عدم اعتبار الغير، او اعتبار عدم الغير. فان كان المُرادعدم اعتبار الغير، فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود، بل فى هذه الحالة، لا يستحق العدم و لا اللاوجود و الّا لكان ممتنعاً. و ان كان المُرادُ اعتبار عدم الغير، فمسلّمٌ انّ الممكن لو انفرد لاستحقّ العدم او اللاوجود، لكن هذا الاستحقاق، ليس للممكن بذاته، بل لعدم العلّة و هو معنى قوله: فلا يكون الانفرادُ انفراداً.

و جوابه: انّ الشيخ لم يقل انّ المُمكن لو انفرد لاستحقّ العدم او اللاوجود، بل قال: الممكن لو انفرد، لاستحقّ العدم، او لا يكون له وجود. و قوله: لا يكون له وجودٌ، ليس عطفاً على العدم، حتّى يكون معناه استحقّ العدم او اللاوجود و يرد السّؤال و الّا لكانت الجملة معطوفةً على المفرد، بل هو عطفٌ على قوله: يستحق العدم.

معناهُ سلب استحقاق الوجود، لا استحقاق اللاوجود. و قد صرّح الشّارح بهذا المغنى، فى قوله: امّا بحسب العقل، فلم يستحقّ العدم و لا الوجود.

فالمُدّعى احدُ الامرين: و هو انّ المُمكن لو انفرد عن الغير، استحقّ العدم، او لا يستحق الوجود. و احدهُما لازمٌ، لانّ المُمكن امّا فى العقل، او فى الخارج. فان كان فى العقل، فامّا مع اعتبار وجود العلّة، او مع اعتبار عدمها، او لا مع اعتبار شىءٍ منهما. و لا شكّ انّ وجود العلّة غيرُ الممكن و عدم العلّة غيرالممكن أيضاً فى العقل، فالانفرادُ عن الغير هيهُنا عدم اعتبار وجود العلّة و عدمها و الممكنُ فى هذه الحالة، لا يستحق الوجود، و ان كان بالنّظر الى الخارج: فامّا ان يكون مع وجود العلّة او مع عدمها لا ثالث للقسمين فى الخارج، لكن عدم العلّة ليس غيراً فى الخارج، فالانفرادُ عن الغير هيهُنا هو ان لا يكون مع وجود العلّة، و هو فى هذه الحالة مستحقٌّ للعدم.

و قوله: لم يكن بين القسمين الاخيرين فرقٌ و ان أُوهم انّ المُمكن بحسب الخارج على ثلاثة اقسام، مع وجود العلة، و مع عدمها، و لا مع الامرين، الّا انّ المُراد انّه ليس بذلک الاعتبار، القسمان الاخيران فى الخارج، اذ لا يتصوّر ان يكون فى الخارج، لا مع وجود العلّة و لا مع عدمها. فقد ظهر انّ المُمكن اذا انفرد عن الغير، فامّا ان يستحقّ العدم، ان كان بالقياس الى الخارج، او لا يستحقّ الوجود، ان كان بالقياس الى العقل. و ثبت انّ استحقاق العدم للممكن، ليس بحسب الذّات، لكن لا شكّ فى انّ عدم استحقاق الوجود بالذّات. فاحدُ الامرين، لازمٌ و هو المطلوب. هذا نهايةُ تقرير الكلام فى هذا المقام و فيه نظرٌ من وجوه:

احدها، انّ استحقاق العدم، اذا لم يكن ذاتياً للممكن، لم يكن له دخلٌ فى الاستدلال، بل يكفى ان يُقال: المُمكن بالنّظر الى ذاته، لا يستحقُّ الوجود من ذاتِهِ، فيكون عدم استحقاق الوجود مُتقدّماً على استحقاق الوجود و هو الحدوث الذّاتى. فما ذلک الاطناب على انّ الحدوث كون وجود الشّىء متأخراً عن عدمِهِ، حتّى انّ هذا التّأخر ان كان بالزّمان، كان زمانياً و ان كان ذاتياً. و تأخّر الوجود عن لا استحقاقيّة الوجود، لا يستلزمُ تأخّره عن العدم، اللّهم الّا ان يصطلح على انّ الحدوث الذّاتى بهذا المعنى، لكنّه مخالفٌ لما سبق.

و ثانيها، انّه لا يلزم من كون الشّىء بحيث متى ارتفع شىءٌ آخر دون العكس، تقدّم له اصلاً، فانّ اللازم اذا كان صفةً للملزوم، يتأخر عنه بالّطبع، مع انّه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس، بل لو ارتفع الشّىء، لارتفع آخر، بدون العكس يكون متأخر عنه و ارتفاع مابالذّات و

غيره، انمّا يكون قبل حاله، بحسب غيره قبليّة بالذّات لانّ ارتفاع حال الشّيء بحسب ذاته، يستلزمُ ارتفاع ذاته، و ذلک يقتضى ارتفاع الحال الّتى تكون للذّات بحسب الغير، و امّا ارتفاع الحال الّتى بحسب الغير، لا يقتضى ارتفاع الحال الّتى بحسب الذّات.

و الموجود عن الغير الممكن بالذّات لو انفرد عن الغير لاستحقّ العدم، بحسب الخارج، و امّا بحسب العقل، فلم يستحق العدم و لا الوجود، لانّ وجوده انّما يكون له باعتبار وجود علّته، و عدمه انّما يكون باعتبار عدمه علّته و كلاهُما مُغايران له. و هذه الحالة اعنى؛ التجرّد عن الاعتبارات، لا تكون الّا فى العقل، فالحال الّتى تكون له متجرّداً عن الغير، امّا العدم، و امّا ان لا يكون له وجودٌ و لا عدمٌ، و امّا وجوده فهو حالٌ له بحسب الغير. فاذن، وجوده مسبوقٌ امّا بعدمه او بلا وجوده و هذا هو الحدوثُ الذّاتى.

قال الفاضل الشارح: المُمكن لا يستحقّ الوجود من ذاتِهِ و لا يلزمُ منه انّه يستحقّ اللاوجود، فانّ المُستحقّ للاوجود، هو المُمتنع. فاذن، وجوده مسبوقٌ بلا استحقاق الوجود، لا بالعدم، او باللاوجود.

ثمّ قال، ففى قول الشيخ: انّه يستحقّ العدم لو انفرد، او لا يكون له وجود لو انفرد، مغالطةٌ لانّه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هى هى، فهو فى هذه الحالة لا يستحقُّ العدم، او اللاوجود و الّا لكان مُمتنعاً لا مُمكناً، و ان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علّته، فلا يكون الانفرادُ انفراداً.

و الجواب عنه: انّ الماهيّة المجرّدة عن الاعتبارات، لا ثبوت لها فى الخارج، فهى و ان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تُعتبر امّا مع وجود الغير، او مع عدمِهِ، او لا تعتبر مع احدهما، لكنّها اذا قيست الى الخارج، لم يكن بين القسمين الاخيرين فرقٌ، لانّها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلاً. فاذن انفرادُها هو لا كونها فى الخارج، و هذا معنى استحقاق العدم.

و امّا باعتبار العقل، فانفرادُها يقتضى تجريدُها عن الوجود و العدم معاً و لفظة «لا

ان استلزم ارتفاع الذّات، الّا انّه ليس لازماً لارتفاعه فلا يلزم تقدّمِهِ على ما بالغير.

و الحاصلُ: انّه قد اعتبُر فى التّقدم الطّبيعى ان يكون المُتقدّم بحيث يحتاج اليه المتأخر، و احتياج ما بالغير الى ما بالذّات غيرُ لازمٍ، م.

يكون له وجود»، فى قول الشيخ: «او لا يكون له وجود لو انفراد»، ليست بمعنى العدول، حتّى يكون معناهُ انّه يثبت له ان لا يكون له الوجود، بل هى بمعنى السّلب فانّ الفعل لا يعطف على الاسم. و تقدير الكلام، كُلّ موجود عن غيره، فليس معه معنى الوجـود لو انفردت ماهيّته. و تقديرُ النّتيجه: ان تجرّد تلك الماهيّة من اعتبار الوجود، يكون لها قبل وجودها بالذّات.

* تنبيهٌ *

«وجود المعلول متعلّقٌ بالعلّة، من حيث هى على الحال الّتى بها تكون علّة من طبيعة او ارادة، او غير ذلک ايضاً من امورٍ يحتاجُ الى ان يكون من خارج و لها مدخلٌ فى تتميم كون العلّة علّة بالفعل، مثل الآلة حاجة النجّار الى القدوم، او المادّة حـاجة النّـجّار الى الخشب، او المعاون حاجة النشّار الى نشّار آخر، او الوقت حاجة الآدمى الى الصّيف، او الى الدّاعى حاجة الآكل الى الجوع، او زوال المانع، حاجة الغسّال الى زوال الدّجن.»

يُريد ان يُنبّه على انّ المعلولات، لا تتخلّفُ عن علّته التّـامّة.[۱] فـذكرَ انّ وجـودَ المعلول، متعلّقٌ بعلّتِهِ المُستجمعة لجميع ما يحتاج اليه فى علّيتها بالفعل كما مضى. ثمّ اشار الى بعض تلک الامور و قسّمها الى ما لا يخرج عن ذات العلّة و الى ما يخرج.

و الاوّل كالطّبيعة المُقتضية للحركة لا مع الشّعور، و الارادة المُقتضية لها مع الشّعور. فانّ علّة هاتين الحركتين، لا تتحصّلُ موجودة الّا باحدهما. و كذلک الحالة الّتى للنفس النّباتيّة الّتى تصيرُ بها علّة لحركة غير طبيعيّة و لا ارادية، و الحالة كون للعلل الّتى هى فوق

---

۱ - قوله: «يُريد ان ينبّه على انّ المعلول لا يتخلفُ عن علّته التّامة»،

ـ لقائل ان يقول: امتناع تخلف المعلول عن العلّةِ التّامة فى قوّة وجوب حصول المعلول عـند حصول العلة التّامة. و قد عبّر عن هذه القضيّة فى الفصل الآتى بـ«الاشارة»، و عن بلک القضيّة فى هذاالفصل بـ«التّنبيه». فان كانت برهانية، فكيف صارت هيهُنا بتنبيهيّة، و الّا فكيف صارت ثمة معبراً عنها بالاشارة؟.

ـ و جوابُهُ: انّه ذكر فى الفصل الآتى، البُرهان عليها و لم يذكر فى هذا الفصل الّل مجرّد الدّعوى، فلذلک عبّر عنها هيهُنا بالتّنبيه، و ثمّة بالاشارة، م.

هذه العلل. و قوله: «او غير ذلک»، اشارةٌ الى القسم الثانى، اعنى ما يخرج عن ذات العلّة ممّا له مدخلٌ فى تتميم علّيتها بالفعل. فقد ذكرَ منهُ ستة اصنافٍ يمكنُ ان يشتمل عليها قسمة و هو ان يقال: تلک الامور، تكون امّا وجوديّة، و امّا عدميّة و الوجوديّة تكونُ امّا شيئاً ينضاف الى العلّة ليتمكّن من العلّية، او شيئاً لا ينصاف اليـها. و الاوّلُ امّـا شـىءٌ يتوسّط بينها و بين معلولها كالآلة، و امّا شىءٌ لا ينضاف اليها امّا محللّ لفعلها كالمادّة، و امّا ليس بمحلّ لفعلها كالزّمان و العدميّة كزوال المانع.

قوله فى الوقت: «حاجة الآدمى، الى الصيف»، اى حاجة متّخذ الأديم و هو منسوب الى جمع الأديم، و الأديم يجمع على «ادم»، کـ«افيق» و «افق» و هو الجلدُ الّذى لم تتمّ دباغته. و يُجمع ايضاً على «آدمة»، كرغيف و ارغفة، فالمنسوبُ اليه امّا ادمىّ[1]، بفتح الالف و الدّال، او آدمى، بمدّ الالف و كسر الدّال.

و الزّمانُ هيهُنا شرطٌ وجودىّ لجودة الصّنعة، لا فى كون العلّة علّة بالفعل، و الدّاعى غيرُ الارادة، فانّ الفاعل بالارادة.

و الدّجن فى قوله: «حاجة الغسّال الى زوال الدجن»، هو الباس الغيم السّماء و هو ضدّ الصّحو.

ـ و على زوال المانع، اعترض الفاضل الشارح: بانّه قيد عدمىّ لا يكون جزئاً من العلّة الموجودة.

ـ و الجواب: انّ الامر العدمى، ليس عدماً صرفاً، بل هو عدم مقيّدٌ بوجود شىء. و هو من حيثُ هو كذلک امرٌ ثابت فى العقل، فيصحُّ ان يكون علّة لما هو مثله، كما يُقال عدم العلّة، علّةُ العدم، و يصحُّ ان يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الاطلاق و يصيرُ جزئاً من المفهوم عن علّة التّامّة، اذا كان ذلک المفهوم مركّباً فى العقل.

قوله : «فاذا لم يكن شىءٌ يعوق من خارج و كان الفاعل بذاته موجوداً و لكنّه ليس لذاته علّة توقّف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فاذا وجدت كانت طبيعة او

---

١ - قوله: «و المنسوبُ اليه امّا ادمى»، اى النّسبة امّا الى ادم فيُقال: ادمى، بالقصر و الفتح، و امّا الى آدمة، فيُقال: آدمى، بالمدّ و الكسر، و هو خطاءٌ، لوجوب ردّ الجمع الى الواحد فى النّسبة، م.

ارادة جازمة او غیرُ ذلک وجب وجود المعلول، و ان لم توجد وجب عدمه و ایّهما فرض ابداً کان ما بازائه ابداً، او وقتاً ما کان وقتاً ما.»

ای: فاذا کان الفاعل موجوداً و لا مانع و لم یکن هو لذاته علّة تامّة، بل یحتاجُ الی حالة من الاحوال المذکورة فوجود المعلول، موقوفٌ علی وجود تلک الحالة. فاذا وُجدت، وجب وجود المعلول، لانّه لم یتوقّف الّا علیها، و ان لم توجد، وجب لانّه توقّف علی شیءٍ لم یوجد. و ایّ الامرین فُرض ابداً، او وقتاً ما دون وقتٍ، کان ما بارائهِ مثله.

قوله: «و اذا جازَ ان یکون شیءٌ متشابه الحال فی کُلّ شیء و له معلول، لم یبعد ان یجب عنه سرمداً، فان لم یسم هذا مفعولاً بسبب ان لم یتقدّمهُ عدم، فلا مُضایقة فی الاسماء بعد ظهور المعنی.»

ای اذا جازَ ان تکون علّةً تامةً موجودةً، لا اوّل لوجودها و لا آخر، و هی مُتشابهة الحال فی کلّ شیءٍ لا یتجدّد لها حال، و لا یزول عنها حال، و لها معلولٌ لم یبعد ان یجب عنها دائماً. و انّما قال «لم یبعد» و ان کان من الواجب ان یقول: وجب ان یجب عنه سرمداً، لانّ مقصوده هیهُنا ازالة الاستبعاد. فانّ الجمهور، یستبعدون وجود معلول دائم الوجود، و ایضا القطع بوجود علّة هذا شأنها مبنیٌّ علی انّ العلّة الاولی یمتنع ان یکون لها صفة او حال، یجوزُ ان یتغیّر، و ذلک ممّا لم یسبق الیه اشارة بعد فلذلک اقتصر هیهُنا علی الحکم بالتّجویز و ازالة الاستبعاد، و انّما عبّر عن الدّوام هیهُنا بالسّرمد لانّ الاصطلاح کما وقوع علی اطلاق الدّهر علی النّسبة الّتی تکون للمُتغیرّات الی الامور الثّابتة، و السّرمدُ علی النّسبة الّتی تکون للامور الثّابتة بعضها الی بعض، ثمّ اومأ الی انّ مثل هذا المعلول، یکون بالحقیقة مفعولاً فان لم تطلق لفظة المفعول علیه بسبب ان لم یتقدّم علیه عدم بالزّمان، فلا مُضایقة فی وضع الاسامی بعد ظهور المعنی. فظهر من ذلک انّ المفعول، اعمٌّ من المحدث.

* تنبیهٌ *

«الابداعُ هو ان یکون من الشّیء وجود لغیره متعلّق به فقط، دون متوسّط من مادّة او آلة او زمان».

هذا تفسير لفظة «الابداع»، بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور.

قوله : «و ما يتقدّمه عدم زمانيّ، لم يستغن عن متوّسط.»
و هذا تذكارٌ لما سلف و هو انّ كلّ مسبوقٌ بعدم، فهو مسبوقٌ بزمان و مادّة. و الغرضُ منه، عكس نقيضه و هو انّ كُلّ ما لم يكن مسبوقاً بمادّة و زمان، فلم يكن مسبوقاً بعدم. و يتبيّن من انضياف تفسيرِ الابداع اليه، انّ الابداع هو ان يكون من الشّىء وجوده لغيره من غيرِ أن يسبقه عدم سبقاً زمانياً، و عند هذا يظهرُ انّ الصّنع و الابداع، يتقابلان على ما استعملهما فى صدر النّمط.

قوله : «و الابداعُ اعلى مرتبة من التّكوين و الاحداث.»
التّكوين، هو ان يكون من الشّىء وجودٌ مادّى، و الاحداثُ هو ان يكون من الشّىء وجودٌ زمانيّ. و كُلّ واحدٍ منهما، يُقابل الابداع من وجه، و الابداعُ اقدم منهما، لانّ المادّة لا يُمكن ان تحصل بالتّكوين، و الزّمان لا يُمكن ان يحصل بالاحداث، لامتناع كونهما مسبوقين بمادّةٍ أُخرى و زمانٌ آخر. فاذن، التّكوين و الاحداث مُرتّبان على الابداع. و هو اقربُ منهما الى العلّة الأُولى، فهو اعلى مرتبةً منهما و ليس فى هذا البيان موضعُ خطابة، كما ذهب اليه الفاضل الشارح.

* تنبيهٌ و اشارةٌ *[1]

---

١ - قوله: «تنبيهٌ واشارةٌ» فى الفصل حكمان: احدهما، انّ المُمكن لا يرجّحُ احد طرفيه على الآخر الّا بسببٍ و التّنبيه عليه. و ثانيهما، انّ السّبب فى سببيّته واجبٌ، أى السّببُ اذا كان تامّاً، يجبُ حصول السّبب عنه و الاشارةُ اليه. و ذلک لانّ المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التّامّة، كان صدورُهُ عنها ممكناً، اذ لا وجه للامتناع، فلابُدّ له من سبب آخر، لا الى نهاية، و ايضاً لا يكون ما فرض علةٌ تامةٌ، علة تامّة.
ـ لا يُقال: لم لا يجوزُ ان يصير وجود المعلول، بحسب العلّة اولى من العدم، و لم ينته الى حدّ الوجوب؟

«كلُّ شىء لم يكن، ثمّ كان فبيّن فى العقل الاوّل انّ ترجّح احدُ طرفى امكانِه صار اولى بشىء و بسببٍ و ان كان قد يُمكن العقل ان يذهل عن هذا البيّن و يفزع الى ضروب من البيان. و هذا التّرجيح و التّخصيص عن ذلك الشّىء، امّا ان يقع و قد وجب عن السّبب، او بعد لم يجب، بل هو فى حدّ الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه. فيعودُ الحال فى طلب سبب التّرجيح جذعاً فلا يقف، فالحقُّ انّه يجبُ عنه.»

المُحدثُ لا يكون واجباً فهو ممكنٌ، و المُمكن يفتقرُ فى ترجّح احد طرفى وجوده و عدمه على الآخر الى علّة مرجّحة لذلك الطّرف و هذا حكم اوّلىٌ و ان كان قد يُمكن العقل، اى يمكن للعقل ان يذهل عنه و يفزع الى ضروبٍ من البيان كما يفزع الى التّمثيل بكفّتى الميزانِ المُتساويتين الّلتين لا يُمكن ان تترجّح احديهما على الأُخرى من غير شىءٍ آخر ينضافُ اليها، و الى غيرِ ذلك ممّا يجرى مجراهُ و يذكر فى هذا الموضع. ثمّ انّ صدور المُمكن المعلول مع ذلك التّرجيح عن تلك العلّة امّا ان يكون واجباً او لا يكون، بل يكون ممكناً،اذ لا وجه لان يكون ممتنعاً مع فرض وقوعه. و ان كان ممكناً عاد الكلام فى طلب سبب ترجّحه جذعاً، اى جديداً او حديثاً. و لا يقف، بل يؤدّى الى الافتقار بعد كلّ سبب الى سببٍ آخر، لا الى نهاية. و يلزم منه ايضاً ان لا يكون ما فرض سبباً بسبب و هو محل، فاذن صدور المعلول مع التّرجيح عن السّبب الاوّل واجبٌ و هو المطلوب. و

ـ لانّا نقول: المعلولُ مع تلك الاولويّة ان امتنع، لا صدوره عنه وجب، و ان لم يمتنع كان مع تلك الاولويّة بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة، و يمكنُ ان لا يصدرَ عنه اُخرى و حينئذٍ ان لم يتوقّف صدوره عنه على امرٍ آخر، كان ترجيحاً لاحدِ طرفى المُمكن المُتساويين على الآخر لا لمرجّح و هو محالٌ، و ان توّقف لم يكن العلّة تامة، هذا خلفٌ.

و من فوايد الامام: أنّ الغرض من هذا البحث، التّنبيه على قدم العالم، فانّ جميع الامور المُعتبرة فى مؤثرية البارى تعالى فى العالم، امّا ان يكون ازلياً او لا يكون. و الثّانى باطلٌ، لانّه لو كان شىءٌ منها حادثاً لافتقرَ الى مؤثرٍ، فيعودُ الكلام فيه فتسلسل، فتعيّن ان يكون الامور المُعتبره فى مؤثريّة البارى تعالى فى العالم ازلية، فيكون العالم ازلياً لوجوب ترتّب الاثر على العلّة التّامة. و لا مخلص عن هذه الشّبهة عندى الّا بالفرق بين التّرجيح بلا مُرجّح و التّرجّح بلا مرجّح، و بتجويز الاوّل، دون الثانى، م.

ظهر من ذلک انّ العلّة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، و ايضاً انّ العلّةَ الاولى، کما کانت واجبة لذاتها، کانت واجبة فی علّيتها. و انّما وسم الفصل بـ«التّنبيه والاشارة» ـ معاً ـ لاشتماله على حکمٍ اوّلی و هو احتياج المُمکن فی وجوده الى سبب. و هذا الحکم مع اوّليّتِهِ مشهورٌ لم ينازع فيه احد، و على حکمٍ قريب من الوضوح و هو کون السّبب فی سببيّته واجباً. و هذا ممّا نازع فيه قومٌ من المتکلّمين. فانّهم حکموا بانّ الفاعل المختار، انّما يصدُرُ الفعل عنه على سبيل الصحّة، لا على سبيل الوجوب.

* تنبيهٌ *

«مفهوم انّ علّة ما بحيث يجبُ عنها «ا» غيرُ مفهوم انّ علّة ما بحيث يجبُ عنها «ب» و اذا کان الواحدُ يجبُ عنه شيئان، فمن حيثيّتين مختلفى المفهوم، مختلفى الحقيقة، فامّا ان يکونا من مقوّماته، او من لوازمه، او بالتّفريق. فان فرضنا من لوازمِهِ عادَ الطّلب جذعاً فتنتهی هی الى حيثيّتين من مقوّمات العلّة مُختلفتين امّا للماهيّة، و امّا لانّه موجود، و امّا بالتّفريق. فکلّ ما يلزمُ عنه اثنان معاً، ليس احدهُما بتوسّط الآخر فهو مُنقسمُ الحقيقة.»

يُريدُ بيان انّ الواحد الحقيقیّ، لا يوجبُ من حيث هو واحد الّا شيئاً واحداً بالعدد.

و کأنّ هذا الحکم، قريبٌ من الوضوح و لذلک وسم الفصل بـ«التّنبيه». و انّما کثرت مدافعةُ النّاس ايّاهُ لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقيّة.

و تقريرهُ ان يقال: مفهوم کون الشیء بحيث يجب عنه «ا»، غير مفهوم کونه بحيث يجب عنه «ب»[1]، ای علّيّته لاحدهما غير علّيته للآخر و تغاير المفهومين: يدلُّ على

---

١ - قوله: «مفهوم کون الشیء بحيث يجب عنه «ا» غير مفهوم کونه بحيث يجب عنه «ب»، فهاتان الحيثيتان، ان قومتا او قوم احدهما، يلزمُ الترکيب و الّا لزم اتّصافه بصفتين فی الخارج. فتعدّد الصّدور، مستلزمٌ للتّرکيب او تعدّد الصّفات فی الخارج. فالواحدُ الحقيقی و هو ما لا ترکيب فيه و لا له جهات و صفات فی الخارج، يستحيل عنه صدور غير الواحد فی الخارج. و هذا القدر، هو الّذی يکتفی به الشارح فی التقرير. و لا اشکال عليه الّا ان يُقال: ان اُريد بتغاير الحيثيتين تغايرهما فی الخارج، فهو ممنوعٌ، و لم لا يجوز ان يکون وجوب «ا» فی الخارج، من حيث يجب عنه «ب»، و ان اريد تغايُرهما فی العقل، فلا نُسلّم انّه يستلزم تغاير حقيقتهما فی

الخارج.، و هو ظاهرٌ.
و الجواب: انّ المؤثر مالم یکن له خصوصیة بالقیاس الی اثرٍ معّین، لم یحصل منه ذلک الاثر. و تلک الخصوصیة، امرٌ وجودی و العلم به ضروری، ثمّ انّ تلک الخصوصیة، لو کانت نفس ذلک الواحد ـ کما فی الواجب ـ لم یصدر عنه الّا اثرٌ واحد و الّا امکن ان یحصل عنه آخر، باعتبار حالةٍ اُخری و خصوصیةٍ اُخری، الی ذلک الاثر. و قد عبّر الشارح عنهما بالصدّور الاضافی، و اشار الی هذا التّفصیل فی آخر الفصل. و نحن و ان اصدرنا حرکات متعدّدة، فما لم یحصل لنا خصوصیة بالنّسبة الی حرکة لم یصدر عنا تلک الحرکة، و اقلُّها ارادة تلک الحرکة، فانّها حالةٌ خارجیةٌ بها، فکذا سایر العلل الفاعلیة لا یصدُرُ عنه الاشیاء الکثیره، الّا اذا کان مع کل منها خصوصیةٍ، لا یکونُ لها بالنّسبة الی آخر.
و ممّا یوضح هذا، انّ کُل ممکن، مسبوق بوجوب و هو وجوب صدوره عن الفاعل، فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاوّل، امّا لذاته، او لغیره لم یکن مستنداً الیه بالذّات و الکلام فیه، و ان کان لذاته و ذاته واحدٌ حقیقی، فلا یتصوّر منه بالذّات حصول شیئین، هذا خلاصةُ الکلام فی تقریر هذا المقام.
و امّا تقریر ما ذکره الشیخ: فهو انّ الحیثیتین، ان قومتا، یلزم التّرکیب، و ان لزمتا فذلک الواحد یکون علّةً لهما، لانّ الملزوم علّةٌ لهما، لانّ الملزوم علّةٌ للازم. و حینئذٍ یکونُ علّة لاحدیهما غیرُ علّة للأُخری. فیلزم التّسلسل، او ینتهی الی التّرکیب. و یردُ علیه انّا لا نسلّم انّهما یحتاجان الی علّة، و انّما یحتاجان، لو کانتا وجودیتین. و هو ممنوعٌ، سلّمناه، لکن لا نُسلّم أنّ الملزوم، یجبُ ان یکون علةً للازم.
ـ فان قلتَ: اللازمُ اذا کان خارجاً عن الشّیء، عارضاً له، لم یکن بُدّ من ان یکون معلولاً.
ـ فنقول: حیثیة العلّة، انّما یجبُ تحقّقها فی العلیّة الفاعلیة، لا فی کل علّة، و المنعُ الاوّل، یندفع بما ذکرنا، و کذا المنع الثانی، لانّ الشیخ فرض الدّلالة فی اللّه تعالی و لابُدّ ان یکون علةً لهما حینئذٍ و هذه القاعده و ان کانت کلیّة مطّردة عندهم فی جمیع الصّور و المسائل، الّا انّ المعلّل رُبما یُفرض الکُلّی فی صورة و یستدلُّ علیه و لا بُعد فیه، و لا سیّما اذا کانت الدّعوی واضحة والمقصودة زیادة الوضوح و الیه اشار الشارح بقوله: و لزیادة الوضوح قال و ذلک الشّیئان، الی آخره. و علی هذا یکون قوله: فکُلّ ما یلزم منه اثنان معاً، لیس احدُهُما بتوسّط الآخر، فهو مُنقسمُ الحقیقة، لیس علی الاطلاق، بل المُراد ما اذا کان علة للوازمه. و هذا التّقیّد، انّما یستفادُ

تغاير حقيقتيهما، فاذن المفروضُ ليس شيئاً واحداً، بل هو شيئان او شيءٌ موصوف بصفتين مُتغايرتين و قد فرضناهُ واحداً، هذا خلفٌ. و هذا القدر كافٍ في تقرير هذا المعنى، و لزيادة الوضوح قال: و ذلک الشّيئان، امّا ان يكونا من مقوّمات ذلک الّشيء الواحد، او من لوازمه. فان كانا من لوازمهِ، عاد الكلام الاوّل بعينه و لم يقف. فهُما اذن من مقوّماته.

و فی بعض النّسخ بزيادة او بالتّفريق[١]، بعد قوله: «فامّا ان يكونا من مقوّماته او من لوازمه»، و المُرادُ منه ان يكون احدهما من مقوّماته و الآخرُ من لوازمه و حينئذٍ لا تكون حيثيّة استلزامه ذلک اللازم هی بعينها حيثيّة ذلک المقوّم و يلزمُ منه ان يكون مبدء حيثيّة الاستلزام غير خارج عن ذاته، و الّا فعاد الكلام. و على الجملة مع جميع التّقديرات، يلزم منه تركّب، امّا فی ماهيّة ذلک الشّیء[٢]، او لانّه موجودٌ بعد كونه شيئاً ما، أو بعد وجوده

من خصوص الدّلالة باللّه تعالى، م.

١ - قوله: «فی بعض النّسخ بزيادة او بالتّفريق»، الحيثيتان؛ امّا ان يكون احدهما مقوماً او لا، بل يكون كلٌ منهما خارجاً و الاوّلُ يقتضی التّركيب. فالتّركيبُ لا يتوقّف على كونهما مقوّمين، و الشارح بيّنه من مأخذ آخر وهو انّه لو كان احديهما مقوماً و الأُخرى خارجاً لكان حيثية التّقويم غيرُ حيثية الاستلزام، فلابُدّ ان يكون لحيثيّة الاستلزام مبدئاً ان كان خارجاً عاد الكلام فيه الى ان ينتهی انّه مقوم. و المُرادُ بذلک اللازم فی قوله: حيثيّة استلزامه ذلک اللازم، احد الشّيئين المعلولين الحاصل لحيثيّة الاستلزام، م.

٢ - قوله: «يلزمُ منه تركيب، امّا فی ماهيّة ذلک الشیء»، لمّا ذكر انّ جميع الاقسام ينتهی الى التّركيب، ذكر اقسام التّركيب. و الظّاهرُ من كلام الشيخ، انّ الحيثيّتين ان كانتا مقوّمتين، فامّا ان تكونا مقوّمتين للماهيّة او للوجود، او بالتّفريق ای الحيثيّتين يدُلّان على التّركيب. فامّا ان يكون التّركيب فی الماهيته، او فی الوجود، او فيهما بالتّفريق، بان يكون حيثيةٌ للماهيّة و حيثيّةٌ أُخرى للوجود. و الشارحُ قال: التّركيبُ امّا فی ماهيته، او بسببِ وجوده، بعد كونه شيئاً حتّى اذا كان شیءٌ بنفسه، ينضمّ اليه الوجود كان مركباً من الوجود و الماهيّة، او يكون التّركيب بحسب تفريقه الى اجزاءٍ او الى جزئيات. و انّما حمل كلام الشيخ على هذا، لانّ التّركيب فی الوجود غيرُ معقولٍ.

و وجه الحصر ان يقال: التّركيب فی الشّیء، امّا قبل الوجود، او مع الوجود، او بعده. امّا التّركيب

بتفريق له. و الاوّل كما فى الجسم، بحسب ماهيّتِهِ المُنقسمة الى مادّةٍ و صورةٍ، و الثّانى كما فى العقل الاوّل بحسب التّكثّر الّذى يلزمهُ عند وجوده بسبب تغاير ماهيّتِه و وجوده، و الثّالث كما فى الشّىء المُنقسم الى اجزائه او جُزئياته.

فاذن، كلّ ما يلزم عنه اثنان معاً، ليس احدهما بتوسّط، فهو منقسمُ الحقيقة. و اشترط ان لا يكون احدهما بتوسّط، لانّ الاشياء الكثيرة، يُمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقى و لكن البعض بتوسّط البعض. و انّما قال: «فهو منقسمُ الحقيقة»، و لم يقل منقسمُ الماهيّة، لانّ الماهيّة قد تكون بسيطة و التّكثّر يلزمها امّا للوجود، او لما يعرُضُ بعد الوجود كما مرّ.

و عارض الفاضل الشّارح[۱] ذلک، بانّ الواحد قد يسلُبُ عنه اشياء كثيرة، كقولنا: هذا

قبل الوجود، فهو التّركيب فى الماهيّة، و امّا التّركيب مع الوجود فهو تركيبُ الماهيّة مع الوجود، و امّا التّركيب بعد الوجود، فهو التّركيب الشّىء المُنقسم الى اجزائه او الى جُزئياتِهِ. و قد يُقال: التّركيبُ امّا ان يحصل بعد الوجود او لا و الثّانى هو التّركيب فى الماهيّة كتركّب الجسم من المادّة و الصّورة و الاوّلُ امّا ان يحصل بتفريق الشّىء او لا و الثّانى كتركّب الموجود من الماهيّة و الوجود، و الاوّل كتركيب البيت من اجزائه و كجزئيات شىءٍ واحدٍ اذا فرض كلّها المجموعى. و فى هذا الذى حمل الشارح عليه: انّ حصول التّركيب بالتّفريق، غيرُ معقول، و انّ التّقسيم الى الجُزئيات، يستحيل ان يكون مركباً منها و الّا لم يكن جزئيات، بل اجزائه، م.

۱ – قوله: «و عارض الفاضل الشارح»، قد عملتَ انّ تغايُر الحيثيتين، احدُ الامرين: امّا تركّب العلّة، او تعدّد صفاتها، كما نصّ الشارح عليه، فى قوله: بل هو شيئان او شىءٌ موصوفٌ بصفتين. و الامامُ حمل كلام الشّيخ على ظاهره، و حكم بذهابِهِ الى انّ تغايُر الجهتين مفهوماً يستدعى تركّب العلّة فى الحقيقة لا غير. ثمّ اوردَ عليه نقوضاً و هى انّ الدّليل المذكور، لو صحّ لزم ان لا يسلب عن الواحد الّا شىءٌ واحد. فانّه لو سلب عنه شيئان كالشّجر و الحجر، فمفهوم سلبُ الشجر عنه، غيرُ مفهوم سلب الحجر عنه. فان كان مفهوم احد المفهومين مقوّماً، يلزم التركيب، و ان كانا عارضين، كانا معلولين. فعليّتُهُ لاحدهما، غير عليّته للآخر، و يعودُ الكلام، فيتسلسل أو ينتهى التّركيب. و ان لا يتّصف الواحد الّا بصفةٍ واحدةٍ فانّ المفهوم من اتّصافه بالجلوس ـ مثلاً ـ غيرُ المفهوم من اتّصافه بالقيام الى آخره و ان لا يقبل الواحد الّا شيئاً واحداً. فان قبول احدهما غير قبول الآخر. و هذه الشّبهة، مندفعةٌ بالمنعين المذكورين، لورودهما عليها الّا على اصل الدّليل.

الشّیءُ لیس بحجر و لیس بشجر، و قد یوصف باشیاء کثیرة، کقولنا: هذا الرّجل قائمٌ و قاعدٌ، و قد یقبل اشیاء کثیرة کالجوهر للسّواد و الحرکة.

و لا شکّ فی انّ مفهومات سلب تلک الاشیاء عنه، و اتّصافه بتلک الاشیاء، و قبوله لتلک الاشیاء مختلفةٌ. و یعودُ التّقسیم المذکور، حتّی یلزم ان یکون الواحد لا یسلب عنه الّا واحد، و لا یوصف الّا بواحد، و لا یقبل الّا واحداً.

و الجوابُ عنه: انّ سلب الشّیء و اتّصال الشیء بالشّیء، و قبول الشّیء لشیء امورٌ لا تتحقّقُ عند وجود شیء واحد لا غیر. فانّها لا یلزمُ الشّیء الواحد من حیث هو واحد، بل

و تحریرُ جواب الشارح: انّ السّلب و الاتّصاف و القبول، متعددٌ لاختلاف الحیثیّات و الاعتبارات. فانّ السّلب یتوقّفُ علی مسلوب و مسلوب عنه. فالسّلبُ عن الشّیء بالقیاس الی مسلوب غیره بحسب مسلوب آخر. و کذا اتّصاف الشّیء بوصف غیر اتّصافه و قبوله یتعدّد کذلک الشّیء یتعدّدُ بحسب تلک الحیثیّات. و صدور الاشیاء الکثیرة عن الاشیاء الکثیرة، لیس بمحال، فجاز ان یتعدّد. و السّلب و الاتّصاف و القبول، بحسب تعدّد الشّیء و تعدّد الحیثیّات. و امّا الصّدور، فلمّا لم یتوقّف الّا علی شیءٍ واحد و هو ذات العلة، لم یکن لها حیثیّاتٌ متعدّدة، فتعدّدهُ لا یکون الّا للترکیب. فلهذا استلزم تعدّد الصّدور التّرکب و لم یستلزم تعدّد السّلب و الاتّصاف و القبول التّرکیب.

و انّما قُلنا: انّ الصّدور لا یتوقّفُ الّا علی امرٍ واحد، لانّه لو توقّف علی امرین یکون احدهما ممکناً لاستحالة تعدّد الواجب، فیکون له صدورٌ یتوقّفُ علی امرین، فیلزمُ التّسلسل و لا ینتهی المُمکنات الی مبدءٍ واحد. هذا غایة توجیه الکلام هیهُنا و فیه نظرٌ لانّ الشّیء المسلوب عنه، او الموصوف، او القابل، اذا کانت له حیثیّات فتلک الحیثیّات امّا ان یکون اعتباریّةٌ فلم لا یجوزُ ان یکون تعدّد الصّدور ایضاً بحسب اختلاف حیثیّات اعتباریة، و امّا ان یکون خارجیة و حینئذٍ یعودُ الکلام، لانّها امّا ان یکون مقوّمة فیلزم التّرکیب، او عارضة فیلزم ان یکون علیّته لهذا، غیر علیّته لذاک، فیلزمُ التسلسل، فالمحذورُ ما اندفع اصلاً. و لئن نزلنا عن هذا المقام، لکن الصّدور ایضاً یتعدّدُ بحسب تعدّد الجهات و الفنّ مملوٌ عنه. و امّا انّه لو توقّف علی امرین یکون لاحدهما صدور و هلمّ جراً، فانّما یلزمُ التّسلسل، لو کان لاحدهما صدور آخر بل هذا الصّدور نفس الصّدور المفروض. فانّا لو فرضنا صدور شیء عن شیء، فهذا الصّدور یتوقّفُ علی المصادر، المصدر و الصّادر ممکنٌ و له صدورٌ، هو نفس ذلک الصّدور، فلا یتسلسل اصلاً، م.

تستدعى وجود أشياء فوق واحدةٍ يتقدّمها حتّى تـلزم تـلک الامـور لتـلک الاشـياء باعتباراتٍ مختلفه، و صدور الاشياء الكثيرة، ليس بمحال.

و بيانه: انّ السّلب يفتقرُ الى ثبوت مسلوب و مسلوب عنه، يتقدّمانه و لا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط، و كذلک الاتّصاف يفتقرُ الى ثبوت موصوف و صفة، و القابليّة الى قابل و مقبول، او الى قابل، فانّ الجسم، يقبل السّواد من حيث ينفعل عن غيره، و يقبل الحركة من حيث يكون له حالٌ لا يمنع خروجه عنها. و امّا صدورُ الشّىء عن الشىء، أمرٌ يكفى فى تحقّقه فرض شىء واحد هو العلّة و الّا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدءٍ واحد.

ـ لا يُقال: الصدورُ ايضاً لا يتحقّق الّا بعد تحقّق شىء يصدر عنه و شىء صادر.

ـ لانّا نقول: الصدورُ يقع على معنيين[1]؛ احدهما، امرٌ اضافىٌ يعرُض للعلّة و المعلول من حيث يكونان معاً، و كلامنا ليس فيه، و الثّانى، كون العلّة بحيث يصدُرُ عنها المعلول و هو بهذا المعنى، متقدّمٌ على المعلول، ثمّ على الاضافه العارضة لهما، و كلامُنا فيه. و هو أمرٌ واحد، ان كان المعلول واحداً. و ذلک الامر قد يكون هو ذات العلّة بعينها، ان كانت العلّة علّة لذاتها، و قد يكون حالة تعرض لها ان كانت علّة لا لذاتها، بل بحسب حالة اُخرى. امّا اذا كان المعلولُ فوق واحد، فلا محالة يكون ذلک الامر مختلفاً و يلزم منه التّكثّر فى ذات العلّة كما مرّ.

* اوهامٌ و تنبيهاتٌ *

«قال قوم: انّ هذا الشّىء المحسوس موجودٌ لذاته، واجبٌ لنفسه، لكنّک اذا تذكّرت ما قيل لک فى شرط واجب الوجود، لم تجد هذا المحسوس واجباً، و تلوت قوله تعالى: «لا

---

۱ - قوله: «الصّدور يُطلق على معنيين»، منظورٌ فيه ايضاً لانّ هذا الاطلاق، ليس فى العُرف، و لا بحسب اصطلاح القوم، بل الصّدور الغير الاضافى غير معقول. و العبارةُ الصّحيحة ان يُقال: هيهُنا شيئان: الصّدور، و حيثيّةُ الصّدور و الصدور و ان كان اضافياً الّا انّ حيثية الصدور و هى الخصوصيّة الّتى للعلة، ليست اضافيّة على ما اشرنا اليه قبل هذا، فتأمّل، م.

أُحبُّ الآفلين»[١] فانّ الهوىّ فى حظيرةِ الامكان، أُفولٌ ما. و قال آخرون: بل هذا الموجود المحسوس معلولٌ. ثمّ افترقوا، فمنهم من زعم انّ اصله و طينته غير معلولين، لكن صنيعته معلولة، فهؤلاء قد جعلوا فى الوجود واجبين، و انت خبيرٌ باستحالة ذلک، و منهم من جعل وجوب الوجود، لضدّين او لعدّة اشياء و جعل غير ذلک من ذلک. و هؤلاء فى حكم الّذين من قبلهم.»

يُريدُ بيان مذاهب النّاس فى وجوب اعيان الموجودات و امكانها و قدمها و حدوثها، و ان ينبّه على ما هو الحقّ عنده منها. و اوّل اختلافهم فى الشّيء الغنّى عن المؤثّر الّذى هو موجودٌ لنفسه، واجبٌ لذاته ا هو واحدٌ ام اكثر من واحد؟

و القائلون بانّه اكثرمن واحد، افترقوا الى قائلين بانّه هذه الموجودات المحسوسة، و الى قائلين بانّه غيرُ ذلک. و الفرقةُ الأُولى، زعمت انّ الافلاک و الكواكب، باشكالها و هيئاتها و نضدها، و العناصر بكلّياتها واجبةٌ قديمة. و انّ المُمكن الحادث فى العالم، هو الحركات و التّركيبات و ما يتبعها لا غير.

و الشيخُ ردّ عليهم، بتذكّر ما مرّ من شرط واجب الوجود و هو انّه واحدٌ غير محتاج فى قوامه الى شيء، و غير مُنقسمٍ بحسب الحدّ و الماهيّة، و لا بحسب المعنى و القوام و لا بحسب الكميّة الى اجزاء و لا الى جزئيّات و لا الى ماهيّة و وجود، و انّ جميع ما هو موصوفٌ بشيء من ذلک ممكن.

ثمّ استشهد على امتناع كون هذا المحسوسات الموصوفة بذلک مبادىء بانفسها غنّية عن غيرها، بقوله تعالى: «لا أُحبُّ الآفلين»[٢] فى قصّة ابراهيمعليه السلام حكايةً عنه حين حكم بامتناع ربوبيّة الكواكب لا فولها، فانّ الامكان افولٌ ما.

و امّا الفرقه الثّانية القائلة بانّ هذه المحسوسات ليست بواجبة، فقد افترقوا الى قائلين بانّ مادّة هذه المحسوسات و عُنصرها واجبة، و الى قائلين بانّها ليست بواجبة.

امّا القائلون بانّها واجبةٌ، فمنهم من ذهب الى انّها اجزاءٌ هى اجسام امّا متّفة بالنّوع مختلفةٌ بالاشكال، و هُم اصحاب ذيمقراطيس، و امّا مختلفةٌ بالنوع و هم اصحاب الخليط، و منهم من ذهب الى انّها عُنصُرٌ واحد هو ماءٌ او بُخارٌ او هواءٌ او غير ذلک، ثم اتّفقوا على

---

١ - انعام / ٧۶.   ٢ - انعام / ٧۶.

انّ هذه المحسوسات، كائنةٌ من تلک المادّة حادثة معلولة، و اثبتوا علّة مغايرة لها واجبةٌ امّا واحدة او فوق واحدة.

امّا القائلون بانّها واحدةٌ، فهم بعض القائلين بالهيولى المجرّدة، و جميع من قال بالاجزاء او بالعُنصر الواحد. و امّا القائلين بالهيولى المجرّدة، و جميع من قال بالاجزاء او بالعُنصرالواحد. و امّا القائلون بانّها فوق واحدة، فهُم من جملة القائلين بالهيولى المجرّدة و هم الحرنانيّون الّذين قالوا بانّ المبادى خمسة: هيولى، و زمان، و خلأ، و نفس، و اله.

و امّا القائلون بانّ المادّة ليست بواجبة و انّ الواجب اكثرُ من واحد، فهمُ الجاعلون وجوب الوجود لضدّين: خيّرٌ، و شرّير، يعبّرون عنهما تارةً بـ«يزدان» و «اهرمن»، و تارةً بـ«النور» و «الظُّلمة». و الشيخ ردّ على جميعهم، بتذكير البُرهان على انّ واجب الوجود واحدٌ.

قوله: «و منهم من وافق على انّ واجب الوجود واحدٌ. ثمّ افترقوا، فقال فريقٌ منهم: انّه لم يزل و لا وجود لشىء عنه، ثمّ ابتدأ و اراد وجود شىء عنه، و لو لا هذا لكانت احوال متجدّدةٌ من اصناف شتّى فى الماضى، لا نهاية لها موجودة بالفعل، لانّ كلّ واحدٍ منها وجد، فالكلّ وجد. فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلّية منحصرة فى الوجود. قالوا: و ذلک محالٌ و ان لم تكن كلّية حاصرة لاجزائها معاً، فانّها فى حكم ذلک. و كيف يمكن ان تكون حال من هذه الاحوال توصف بانّها لا تكون الّا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة على ما لا نهاية له. فينقطع اليها ما لا نهاية له، ثمّ كلّ وقت يتجدّد، يزداد عدد تلک الاحوال. و كيف يزدادُ عدد ما لا نهاية له و من هؤلاء من قال: انّ العالم، وجد حين كان اصلح لوجوده. و منهم من قال: لا يُمكنُ وجوده الّا حين وجد. و منهم من قال: لا يتعلّقُ وجوده بحين، و لا بشىءٍ آخر، بل بالفاعل، و لا يسئل عن لم، فهولاء هؤلاء.»

لمّا فرغ عن ذكر اقوال القائلين بانّ الواجب اكثرُ من واحد، شرع فى اقوال القائلين بانّه واحدٌ و هم بعد اتّفاقهم على ذلک، افترقوا فرقتين: فذهب احديهما الى انّ ما عداه مسبوقٌ بالعدم سبقاً زمانيّاً و هُم المتكلّمون و كثيرُ من سائرالملّيّيّين. و الثّانية الى انّ بعض ما عداهُ غيرُ مسبوقٍ بالعدم، الّا سبقاً بالذّات و هُم جمهور الحكماء.

فقالت الفرقةُ الاولى: انّ واجب الوجود، لم يزل غير موجد لشىء، ثمّ ابتدء و اوجدَ

العالم بارادة. و احتجّوا على ذلک بانّ الحال لو کم یکن کذلک[١]، للزم القول بحوادثٍ لا اوّل لها، کما ذهبت الیه الحکماء و هو باطلٌ لامورٍ: منها، وجوب کون تلک الحوادث موجوده بالفعل، لانّ کلّ واحدٍ منها موجودٌ، فاذن یکون لما لا نهایة له کلّیة منحصره فی الوجود، و الانحصارُ فی شیءٍ یناقضُ عدم التناهی، و ان لم یکن لها کلّیة حاصرة لآحادها معاً فی الوجود، فانّها فی حکم ذلک عقلاً بنائاً علی انّ الحکم علی کلّ واحد هو الحکم علی کلّ الآحاد. و الشیخ اشار الی هذه الحجّة بقوله: «موجودةٌ بالفعل»، الی قوله: «فانّها فی حکم ذلک».

و منها، وجوب تزاید عدد الحوادث بتجدّد کلّ حادث و ما لا یتناهی یمتنع ان یزید او ینقص. و الی هذه الحجّة، اشار بقوله: «ثُمّ کلّ وقت یتجدّد یزداد عدد تلک الاحوال و کیف یزدادُ عدد ما لا نهایة له».

ثمّ انّ هذه الفرقة، اذا طولبوا بعلّة تخصیص حدوث العالم بالوقت الّذی حدث فیه دون سائر الاوقات الّتی یُمکن فرضها ممّا لا یتناهی قبله و بعده، افترقوا بحسب الاقوال المُمکنة فیه الی قائل بثبوت التّخصیص بالوقت المعیّن امّا لذات ذلک الوقت او للفاعل، او لشیء غیرهما، الی قائل بنفی التّخصّص. و بالحقیقة لا فرق بین نافی التّخصّص و بین مثبتیه لسبب الفاعل وحده لا غیر. فاذن، الفرقةُ المذکورة افترقوا الی ثلاث فرق:

فرقةٌ اعترفوا بتخصّص ذلک الوقت بالحدوث، و بوجود علّة لذلک التّخصّص غیر الفاعل. و هُم جمهورُ قُدماء المعتزلة من المُتکلّمین و من یجری مجراهم. و هولاء انّما

---

١ - قوله: «و احتجّوا علی ذلک بانّ الحال لو لم یکن کذلک»، ای لابُدّ من تجویز تخلف المعلول عن العلة التّامة. فانّا ان لم نجوّز ذلک، یلزم القول بحوادث، لا الی نهایة، لانّ واجب الوجود علی ذلک التّقدیر، لا یجوزُ ان یکون علةً تامةً لحادث ما و الّا لزم قدمه. فصدورُ الحادث عنه، یتوقّفُ علی حادث آخر و هلمّ جراً.

و تقریر الوجه الاول: انّه لو وجد الحوادث، لا الی اول یکون کل واحد منها موجوداً، فیکون الکُلّ موجوداً، فیلزم ان یکون لما لا نهایة له کُلیّة حاصرة فی الوجود، و هو محال. و علی هذا التّقدیر، یکون قوله: و ان لم یکن لها کُلّیة حاصرة لاجزائها معاً فانّها فی حکم ذلک، مستدرکٌ لا حاجة الیه اصلاً، م.

يقولون بتخصّصه على سبيل الاولويّة دون الوجوب، و يجعلون علّة التّخصيص مصلحة تعودُ الى العالم.

و فرقةٌ قالوا بتخصّصه لذات الوقت، على سبيل الوجوب، و جعلوا حدوث العالم فى غير ذلک الوقت مُمتعناً، لانّه لا وقت قبل ذلک الوقت. و هو قول ابى‌القاسم البلخىّ و هو المعروف بـالكعبىّ، و من تبعهُ منهم.

و فرقةٌ لم يعترفوا بالتخصّص خوفاً من العجز عن التّعليل، بل ذهـبوا الى انّ وجـود العالم، لا يتعلّق بوقت و لا بشىءٍ آخر غير الفاعل و هولاء يسئل عمّما يفعل، و اعترفوا بالتّخصّص و انكروا وجوب استناده الى علّة غيرالفاعل، بل ذهبوا الى انّ الفاعل المختار، يُرجّح احد مقدُوريه على الآخر من غير مخصّص، و تمثّلوا فى ذلک بعطشانٍ يـحضره الماء، فى انائين مُتساويى النّسبة اليه من كلّ الوجوه، فانّه يختار احدهما لا محالة، و بغير ذلک من الامثلة المشهورة: و هُم اصحاب ابى‌الحسن الاشعرى و من يحذو حذوه، و غيرُهم من المُتكلّمين المتأخرّين.

و اشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله: «و من هؤلاء من قال»، الى قوله: «و لا يسئل عن لم» و ختم اقوال المُتكلّمين بقوله: «فهؤلاء هؤلاء».

قوله : «و بازاء هؤلاء، قومٌ من القائلين بوحدانيّة الاوّل يقولون: انّ واجب الوجـود بذاته واجبُ الوجود فى جميع صفاته و احواله الاوّلية له، و انّه لن يتميّز فى العدم الصّريح حال الاولى به فيها ان لا يوجد شيئاً او بلاشياء ان لا توجد عنه اصلاً، و حال بخلافها.»

لمّا فرغ عن بيان مذاهب المُتكلّمين، شرع فى بيان مذاهب الحكـماء و بـدأ بـانّهم يقولون: انّ واجب الوجود بذاته، واجبُ الوجود فى جميع صفاته و احواله الاوّلية له. لانّ ذلک يقتضى قدّم الفعل[1] من جانب الفاعل، فانّ الفاعل اذا كانت فاعليّته واجـبة له،

---

۱ - قوله: «لانّ ذلک يقتضى قدم الفعل»، الحكماء يستدلّون على قدم فعل اللّه تعالى بوجهين: الاوّل، من حيث الفاعل. و تقريره: انّ الواجب لذاته، واجبٌ فى جميع صفاته الاوّلية، و كُلّ ما يحتاج اليه فى التّأثير، حاصلٌ لذاته و قد ثبت انّ المعلول، لا يتخلّف عن العلة التّامة، فليزم قدم الفعل. و التّقييدُ بالأُولية، لخروج الصّفات الاضافية.

وجب ان يكون فاعلاً دائماً، امّا ان كانت فاعليّته ممكنة، احتاج فى فاعليّته الى سببٍ آخر، كما مضى بيانه، و واجبُ الوجود، لا يجوزُ ان يكون كذلك.

و اراد بالاحوال الاوّلية، الاحوال الّتى لا يتوقّفُ وجودها على شىء غير ذاته، ككونه قادراً و عالماً و فاعلاً. و يُقابلها الاحوال الثّانية المتوقّفة على وجود الغير ككونه اوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً. و هى لا تكونُ له واجبة لذاته، بل عند وجود غيره، ثمّ ذكر بعد ذلك ما يتعلّق بجانب الفعل، فأشار الى انّ عدم الصّريح، لا يتميّزُ فيه حال يكون فيها امساک الفاعل عن الفاعلّية، أولى بالقياس اليه، او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل، من حال أُخرى يصيرُ فيها فاعليّته اولى به، او صدور الفعل اولى بـالفعل. و غرضُهُ من ذلک، الرّدُّ على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح، لان يفعل فيه من الباقية.

قوله : «و لا يجوز ان تسنح ارادة متجدّدة الّا لداع و لا ان تسنح جزافاً، و كذلک لا يجوزُ ان تسنح طبيعة او غير ذلک بلا تجدّد حال. و كيف تسنح ارادة لحال تجدّدت و حال ما يتجدّد كحال ما يمهّد له التجدّد فيتجدّد، و اذا يكن تجدّد كانت حال ما لم يتجدّد له شىء حالاً واحدة مستمرّة على نهجٍ واحد، و سواءٌ جعلت التجدّد لامر تيسّر او لامرٍ زال مثلاً كحُسنٍ من الفعل وقتاً ما تيسّر، او وقتٍ معيّن، او غير ذلک ممّا عدّ، و كقُبحٍ كان يكون له لو كان و قد زال، او عائق، او غير ذلک كان فزال.»

لمّا كان الفاعل المختار عند المُتكلّمين، هو الّذى تتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر، احتاجوا الى اثبات شىءٍ بسببه يتخصّصُ الطّرف الّذى يختارهُ فاثبتوا له ارادة تتعلّق بذلک الطّرف. و هى متجدّدةٌ عند بعض المعتزلة، و قديمةٌ عند الاشاعرة، و غير

و الثانى، من حيث الفعل. و تحريره: انّه لا يجوزُ ان يكون فعله تعالى، معدوماً ثمّ يوجد اذ العدم الصّريح، لا يتميّزُ حتّى يكون فيه امساک الفاعل عن ايجاده اولى فى بعض الاحوال من ايجاد فى بعض الاحوال، او حتّى يكون لا صدوره عن الفاعل اولى فى بعض الاحوال من صدوره كان فى جميع الاحوال. فيلزم امّا قدم الفعل، او عدمه، و هذا بالحقيقة رد= على من قال: انّما حدث فى الوقت، لانّه كان اصلح لوجوده، او كان ممكناً فيه. و هُمُ الفرقةُ الاولى و الثّانية. و تقييد العدم بالصّريح احترازٌ عن عدم الحادث المسبوق بالمادّة، م.

زائدة على علمه عند الكعبى.

فاشار الشيخُ الى ابطال الارادة المُتجدّدة اوّلاً بانّها لابُدّ و ان تتّبع امراً متجدّداً يقتضى ايثار احد المقدورات كشوقٍ ما، او ميلٍ اليه. و هو الدّاعى و الّا لكان تعلّقها بذلك المقدور، دون ماعداه جزافاً، و هُما منفيّان عنه تعالى بالاتّفاق.

و «الجزافُ» لفظةٌ معرّبةٌ معناه الأخذ بكثرة من غير تقدير، و قد يُطلق بحسب الاطلاق على فعلٍ يكونُ مبدئُهُ شوقاً تخيليّاً من غير ان يقتضيه فكر كالرّياضة، او طبيعة كالتّنفّس، او مزاج كحركات المرضى، او عادة كاللعب باللحية مثلاً و هو باعتبارٍ من الفاعل، كما انّ العبث يكون باعتبارٍ من الغاية و الشيخُ اطلقه هيهُنا على الفعل الّذى تعلّق الارادة به للشعور به فقط، من غير استحقاق او اختصاص.

ثمّ انّ الشيخ جعل الحكم اعمّ ممّا فيه التّنازع للاستظهار، فقال: «و كذلك لا يجوزُ ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدّد حال»، اى: لا يجوزُ ان يحدث شئٌ من شرائط الفاعليّة الّتى يتعلّقُ بها الفعل على الاطلاق، سواءٌ كانت طبيعة او ارادة او قسراً من غير تجدّد.

و ابطل ذلك، بانّ حال الشّىء المُتجدّد انّما يكون كحال الفعل المتجدّد الّذى كلامُنا فيه و كما يحتاج الفعل الى ذلك الشّىء فى تجدّده، فكذلك يحتاج ذلك الشّىء الى تجدّدِ امرٍ آخر و يتسلسلُ امّا دفعة و هو باطل. و امّا شيئاً بعد شىء و هو القول بحوادث لا اوّل لها.

ثمّ اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة، و بانّ الارادة غيرُ زائده على العلم، بقوله: «و اذ لم يكن تجدّد كانت حال ما لم يتجدّد شىء حالاً واحدة مستمرّة على نهج واحد»، و ذلك يقتضى امّا لا صدور الفعل عن الفاعل اصلاً، و امّا صدوره فى جميع اوقات وجوده.

و اعلم انّ المُعتزلة الّذين لا يقولون بالارادة المُتجدّدة لا يعترفون بتجدّد شىء غير الفعل اصلاً مع قولهم: امّا يكون بعض الاوقات اصلح للصّدور، و امّا بامتناع الصّدور فى غير ذلك الوقت. فلمّا فرغ الشّيخ عن ابطال القول بتجدّد شىء، و ابطال القول بان لا يتجدّد شىءٌ، اشار الى انّ هذين ايضاً قول بتجدّد، فقال: و سواءٌ جعلت التجدّد لامرٍ تيسّر، كحسن من الفعل وقتاً ما تيسّر، يعنى: القول بصلوح بعض الاوقات: «او معيّن»، يعنى: صيرورةُ الفعل متأتّياً بعد كونه ممتنعاً: «او غيرُ ذلك» ممّا يعبّرون عنه بحسب اصطلاحاتهم، او جعلته لامرٍ زال، كقبح كان، فزال عند الوقت الصّالح، او امتناع كان فزال

عند وقت الامكان، او غيرُ ذلک بحسب عباراتهم. فانّ القول بجميع ذلک، قول بتجدّد شیءٍ ما، و قد ابطلناه.

قوله: «قالوا فان كان الدّاعی الی تعطيل واجب الوجود عن اضافة الخير و الوجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة، فهذا الدّاعی ضعيف و قد انكشف لذوی الانصاف ضعفه، على انّه قائمٌ فی كلّ حال و ليس فی حال اولی بايجاب السّبق منه فی حال. و امّا كون المعلول ممكنُ الوجود فی نفسه، واجبُ الوجود بغيره، فليس يناقضُ كونه دائم الوجود بغيره كما نبّهت عليه.»

و لمّا فرغ عن الاشارة الی قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل، و بما هو من جانب الفعل، و ابطل القول بالحدوث، اراد ان يُشير الی ضعف حجج القوم.

و حججهم ايضاً تنقسمُ الی ما يتعلّق بالفاعل، و الی ما يتعلّقُ بالفعل. فما يتعلّق بالفاعل، هو قولهم: انّ فعل الفاعل المختار، يجبُ ان يكون مسبوقاً بالعدم، و ما يتعلّق بالفعل مسبوقاً بالعدم، و ما يتعلّقُ بالفعل هو قولهم: الفعل فی نفسه يمتنع ان يكون الّا محدثاً.

فذكر انّ الدّاعی لهم الی القول بالحدوث مع كونه مشتملاً على التزام امرٍ شنيع و هو تعطيل الواجب ـ جلّ ذكره ـ فيما لم يزل عن افاضة الخير و الجود. ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقاً بالعدم، فهذا غرضٌ ضعيف. و مع ذلک فهو حاصلٌ فی كُلّ حال سواءٌ حدث الفعل فی الوقت الّذی حدث، او فی وقتٍ آخر، حدث قبله او بعده من غير تخصيص و اولويّة لذلک الوقت دون غيره.

و ان كان الدّاعی لهم الی ذلک هو ظنّهم انّ الفعل فی نفسه، يمتنعُ ان يكون غير حادث فقد نبّهت فی صدر النّمط على فساده، و نبيّن لک انّ المعلول، يُمكن ان يكون دائم الوجود. ثمّ انّه اشتغل بالجواب عن الحجج الثّلاثة المحكيّة عنهم، على امتناع وجود حوادثٍ لا اوّل لها، و بيان وجوه الخطأ فيها.

قوله: «و امّا كون غير المُتناهی كلّاً موجوداً لكون كلّ واحدٍ وقتاً ما موجوداً فهو توهّم خطأ، فليس اذا صحّ على كلّ واحد، حكم صحّ على كلّ محصّل و الّا لكان يصحّ ان يُقال:

الکُلّ من غیر المتناهی، یمکن ان یدخل فی الوجود، لانّ کلٌّ محصّل و الّا لکان یصحّ ان یقال: الکُلّ من غیر المتناهی، یُمکن ان یدخل فی الوجود، لانّ کلّ واحدٍ یُمکن ان یدخل فی الوجود، فیُحمل الامکان علی الکلّ، کما یُحمل علی کلّ واحد.»

اشارةٌ الی الجواب عن الحجّة الاولی، و هو انّ القول بصحّة الحکم علی الکُلّ بکلّ ما یصحّ ان یحکم به علی کلّ واحدٍ منها فی الوجود. و هذا ممّا یصرّحون بامتناعه. فانّهم یقولون: مقدُورات اللّه تعالی، لاتتناهی و لا یُمکن ان تدخل کلّها فی الوجود، بحیث لا یبقی له مقدورٌ یخرجه الی الوجود.

و قوله : «قالوا: و لم یزل غیر المُتناهی من الاحوال الّتی یذکرونها معدوماً الّا شیئاً بعد شیء، و غیرُ المتناهی المعدوم، قد یکون فیها اکثر و اقلّ. و لا یثلمُ ذلک کونها غیر متناهیة فی العدم.»

اشارةٌ الی الجواب عن الحجّة الثّالثة و هو انّ غیر المتناهی، اذاکان معدوماً، فقد یُمکن ان یزید و ینقص بالاتّفاق، کالحوادث المُستقبلة الّتی تنقص کلّ یوم، و کمعلومات اللّه تعالی، الّتی هی زائدةٌ علی مقدوراته تعالی، مع کونها غیر متناهیین عندهم. و الحوادثُ الّتی کلامُنا فیها، لیست بموجودة جمیعاً فی وقتٍ من الاوقات. فاذن، ازدیادها، لا یکون قادحاً فی کونها غیرُ متناهیة.

و قوله : «و امّا توقّف الواحد منها[۱] علی ان یوجد قبله ما لا نهایة له، او احتیاج

---

۱ - قوله: «و اما توقّف الواحد منها»، قدّم علی الجواب مقدمة، و هی ان لیس معنی توقّف الحادث علی حادث آخر، او احتیاجه الیه انّهما موجودان معاً و یتوقّفُ وجود الثّانی علی وجود الاوّل او یحتاجُ الیه، بل معناهُ التّوقف و الاحتیاج فی العدم، ای انّهما معدومان معاً، لانّ الحادث الآخر، لا یوجد مع الحادث الاوّل، و الحادثُ الآخر لا یوجد الّا بعد الحادث الاوّل، ثمّ انّ المُتکلّمین لمّا اثبتوا اوّل الاوقات و اوّل الحوادث، فلعلّهم فهموا من توقّف الحادث علی انقضاء ما لا نهایة له: انّه یکون فیما مضی وقت لا یوجد فیه شیءٌ من الحوادث، ثمّ یبتدأ الحوادث و ینقضی ما لا نهایة له منها، ثمّ یوجد هذا الحادث.

شیء منها الی ان ینقطع الیه ما لا نهایة له، فهو قولٌ کاذب. فانّ معنی قولنا: توقّف کذا علی کذا، هو انّ الشّیئین وصفاً معاً بالعدم، و الثّانی لم یکن یصحّ وجوده الّا بعد وجودِ المعدوم الاوّل، و کذلک الاحتیاج. ثمّ لم یکن البتّة و لا فی وقتٍ من الاوقات یصحّ ان یقال انّ الآخر کان متوقّفاً علی وجود ما لا نهایة له او محتاجاً الی ان یقطع الیه ما لا نهایة له، بل ایّ وقت فرضت، وجدت بینَهُ و بین کون الاخیر اشیاءٌ مُتناهیة. ففی جمیع الاوقات هذه صفتُه، لا سیّما و الجمیع عند کمّ و کلّ واحد واحد. فان عنیتم بهذا التّوقّف انّ هـذا، لم یوجد الّا بعد وجود اشیاء کلّ واحدٍ منها فی وقت آخر، لا یُمکن ان یحصی عـددها و ذلک محال. فهذا هو نفس المُتنازع فیه انّه ممکنٌ او غیر ممکن. فکیف یکون مقدّمة فی

فالشیخُ استفسر و قال: قولُکُم یلزم ان یکون وجود هذا الحادث موقوفاً علی انقضاء ما لا نهایة له، حتّی یصل النّوبة الیه و هو محال، ان عنیتُم به، انّ هذا الحادث یوجدُ بعد حـوادث غـیرُ متناهیة موجود کل منها فی وقت، فلا نُسلّم انّه محال، بل هو عین صورة النّزاع، و ان عنیتُم به ذلک المعنی و هو ان یکون وقت ما لا یوجد فیه، حادث اصلاً، ثـمّ یـوجد بـعد ذلک الوقت حوادث لا نهایة لها، ثمّ بعدها یوجد هذا الحادث، فلا نُسلّمُ الملازمة. و انّما یصدق لو کان فیما مضی وقت کذلک و هو اوّل المسئلة، علی انّ کُلّ وقت فرض، لا یکون بینه و بـین الحـادث الآخرالّا عدد مُتناه، ففی جمیع الاوقات کذلک، اذ لا فرق عندکُم بین الجمیع و کُلّ واحد. و الیه اشار بقوله: بل ایّ وقت فرضت، الی آخره.

و قول الشارح: کان وجودُ الحادث الیومی، فی ذلک الوقت متوقفاً علی انقضاء ما لا نهایة له، یشتملُ علی التّناقض، لانّه فرض ذلک الوقت، بحیث لا یوجدُ فیه شیءٌ من الحوادث، فکیف یفرضُ فیه وجودات الیومی، اللّهم الّا ان یُراد بذلک الوقت الیومی، ای وجود الحادث الیومی فی الیوم یتوقّفُ علی انقضاء ما لا نهایة له، لکنّه خلافُ الظّاهر، بل هو عین الشّقّ الثّانی مـن استفساره.

و العبارةُ المنقّحة هیهُنا، ان یقال: انّ عنیتُم بقولکم: لو کان قبل کُلّ حادث، حـادثٌ الی غـیر النّهایة، یکون وجود هذا الحادث متوقفاً علی انقضاء ما لا نهایة له، انّ وجود هـذا الحـادث، یتوقّفُ علی انقضاء ما لا نهایة له، فی اوقاتٍ متناهیةٍ، حتّی یکون من الاوقات ما لا یوجد فیه حادث، فلا نُسلّم المُلازمة، و ان اردتُّم توقّف الحادث علی انقضاء ما لا نهایة له فی اوقاتٍ غیرُ متناهیة، فالمُلازمة مسلّمة، و بطلان التّالی ممنوعٌ، م.

ابطال نفسه، ابان بغیر لفظها تغیّراً لا یتغیّر به المعنی.»

اشارةٌ الی الجواب عن الحجّة الثانیة، و هو انّ معنی توقّف الحادث الیومی علی انقضاء ما لا نهایة له، او احتیاجُه الی ذلک، ان کان هو انّه قد کان فیما مضی وقت ما بعینه لم یوجد هذا الحادث فیه و لا شیءٌ من الحوادث، و کان وجودُ الحادث الیومیّ فی ذلک الوقت، متوقّفاً علی انقضاء ما لا نهایة له من الحوادث، او کان هذا الحادث مُحتاجاً فی وجوده الی انقضاء ما لا نهایة له، بعد ذلک الوقت، الی ان تنتهی النّوبة الیه فهو قولٌ کاذب.

و مع ذلک مصادرةٌ علی المطلوب، لانّ وجود مثل هذا الوقت، هو مطلوبهم و الحقُّ انّ کلّ وقت یفرض فیما مضی، فلا یقعُ بینه و بین الحادث الیومیّ من الحوادث الّا عدد متناه، و اذا کان کُلّ وقت و جمیع الاوقات عندهم واحدٌ، ففی جمیع هذه الاوقات هذا الحکم یکونُ حقّاً، و ان کان معناه انّ الحادث الیومیّ لا یوجدُ الّا بعد انقضاء ما لا نهایة له، فهذا هو المُتنازع فیه.

قوله : «قالوا: فیجبُ من اعتبار ما نبّهنا علیه ان یکون الصّانع الواجب الوجود غیرُ مختلف النّسب الی الاوقات و الاشیاء الکائنة عنه کوناً اوّلیّاً، و ما یلزم ذلک الاعتبار لزوماً ذاتیّاً الّا ما یلزم من اختلاف یلزم منها فیتبعها التغیّر.»

لمّا فرغ من الاحتجاجات و الجوابات، ذکر ما هو الحاصل من مذهب الحکماء هیهُنا و هو انّ واجب الوجود، لا یختلفُ بسبته الی الاوقات و الی معلولاته الاولیّة یعنی العقول الّتی لا واسطة بینها و بین المبدء الاوّل اذا لا واسطة غریبة بینهما.

«و ما یلزم ذلک الاعتبار لزوماً ذاتیّاً»، یعنی: النّفوس الفلکیّة و الاجرام الکلّیة، فانّها تصدُرُ عن العقول، بحسب ذواتها بلا توسّط شیءٍ آخر: «الّا ما یلزمُ من اختلافات یلزم منها»، یعنی: الحرکة السّرمدیة اللازمة، من اختلاف اوضاع تلک الاجرام: «فیتبعها التغیّر»، یعنی: الحوادثُ الیومیّة.

قوله : «فهذه هی المذاهب و الیک الاختیار بعقلک دون هواک، بعد یجعل واجب الوجود واحداً.»

مرادُهُ انّ التّنازع فی القدم و الحدوث، سهلٌ[۱] بالقیاس الی التّنازع فی وحدة واجب الوجود و کثرته، فانّ ذلک ممّا لا یرخص التّساهل فیه. و لیس مُراده انّ لمسئلة الحدوث و القدم، تعلّقاً بمسئلة التّوحید.

۱ - قوله: «مرادُهُ انّ التّنازع فی القدم و الحدوث سهل»، جواب سؤال الامام. و هو انّ مسئلة الوحدة، اجنبیةٌ عن مسئلة القدم و الحدوث، لا تعلّق بینهما. فانّ قدم المُـمکنات، لا یستلزمُ وحدة مبدئها و لا کثرته، و کذا حدوثها، فلا اثر للقدم و الحدوث فی مسئلة الواحدة فتعلّقهما بمسئلة الوحدة فی قوله: بعد ان یجعل واجب الوجود واحداً، خالٍ عن التّحصیل. اجاب بـانّ المُراد التّصلّب فی مسئلة التّوحید بالقیاس الی مسئلة القدم. و قد اشارَ الامام الی هذا الجواب و اللّه اعلم بالصّواب، م.

النّمطُ السّادس
فی الغایات و مبادیها[1]
و فی التّرتیب

قال **الفاضل الشارح**: غایةُ الشّیء، ما الیه یتحرّک و متی وُصل الیها وقف.

و الصّواب انّ ذلک، هو غایة الحرکة فقط، امّا الغایة المُطلقة، فهی اعمٌّ من ذلک و هی ما لاجله یصدُرُ المعلول، عن علّة الفاعلیّة.

ثمّ قال: و هذا النّمط، یشتملُ علی ثلاثةِ مقاصد، احدها: بیان انّ کُلّ فاعلٍ بالقصد و

---

١ - قوله: «النّمطُ السادس، فی الغایات و مبادیها»، لما ترجم هذا النّمط بثلاثة امور: الغایات و مبادیها و الترتیب، فالانسبُ ما ذکره الشّارح. فان الشیخ فی هذا النّمط، نفی اوّلاً غایات افعل المبادیء العالیة، ثمّ اثبت غایات حرکات الافلاک و هی تشبهُها بالعقول. و کُل ذلک کلامٌ فی الغایات، ثمّ اثبت مبادی الغایات و هی العقول. و لمّا کان بیان الغایات مُفضیاً الی اثبات العقول قدّمها، ثمّ اخذ فی الدّلائل الآخر علی وجودها، ثمّ شرع فی ترتیب المـوجودات. فـقد رتّب المباحث فی النّمط علی ما عنون به، هذا خلاصةُ ما ذکرهُ الشارح. و قول الامام: اوّل المقصد فی هذا النّمط، انّ کُل فاعل بالقصد و الارادة، فهو مستکملٌ بفعله ،منظورٌ فیه، لانّ المقصد لیس هذه المسئلة، لما بیّن فی النّمط السابق من ذهابهم الی انه تعالی، مختارٌ فلابُدّ من القول بارادته، فلو کان کُلّ فاعل بالقصد و الارادة مستکملاً بفعله، لزم ان یکون الباری تعالی، مُستکملاً بفعله، و انّه محالٌ، بل المقصد انّ کُلّ فاعلٌ لغایة، مستکمل بفعله و اللازم منه، هو ان لا یکون الباری فاعلاً لغایة، لا انّه لا یکون فاعلاً بالقصد و الارادة حتّی یکون موجباً، فقد بطل الوجه الاول. و امّـا التّوجیه الثانی، فهو انّهم لمّا استدلّوا علی القدم بانّ الفاعل اذا استجمع جمیع جهات الفاعلیّة، وجب ان یکون فاعلاً فی الازل، کان عذر القائلین بالحدوث انّه فاعلٌ بالقصد و الارادة، فیجوزُ ان یتعلّق ارادته بخلق العالم فی وقته، فبابطال ذلک، یندفعُ هذا العذر. و فیه نظرٌ لانّهم یجعلون للباری ارادة متجددة. و امّا الارادة الازلیّة، فمنهم قائلون بها کمامرّ آنفاً، م.

الارادة، فهو مستكملٌ بفعله، و ثانيها: اثبات العقول، و ثالثها: بيان ترتيب الوجود. و انّما قدّم الاوّل، لانّه تمامٌ لما قبله، يعنى: مسئلة القدم، و اساسٌ لما بعده.

بيان الاوّل: هو انّ البارى، ان لم يكن مُستكملاً بغيره، لم يكن فاعلاً بالقصد و الارادة، و حينئذٍ كان موجباً و ذلك يؤكّدُ القول بالقدم، و ايضاً عذر القائلين بالحدوث الّذى عليه تعويلهم، هو قولهم: انّ البارى تعالى، اراد فى الازل، خلق العالم فى وقت بعينه. و بابطال انّه يفعل بالارادة، يندفع هذا العذر.

و بيان الثانى: هو انّ كون حركات الافلاك شوقيّةٌ، تشبيهيّةُ الّذى به يستدلّ على وجود العقول، انّما يثبت بعد ثبوت انّ حركاتها، ليست للعناية بالسّافلات. و ذلك انّما يثبت بان يقال: لو كانت حركاتها لاجل السافلات، كانت هى مُستكملةٌ بها و العالى، لا يكون مُستكملاً بالسّافل.

و **اقول**: انّهُ لمّا اثبت للوجود مبدءُ اوّل، فى النّمط الرّابع، كان من الواجب ان يبيّن كيفيّة مبدئيّته، فذكر ذلك فى النّمط الّذى يتلوهُ، المشتمل على الصّنع و الابداع. و لمّا ذكر الافعال، كان من الواجب ان يُشير الى غاياتها، فبدأ بالاشارة الى احكامها الكلّيّة و هى انّ ایّ الفاعلين لا يكون لافعاله غاية، و ايّهم يكون لافعاله غاية. ثمّ اشار الى غايات افعال الصّنف الثانى، فدلّ ذلك على وجود موجودات مترتّبة هى مبادى لغايات تلك الافعال، بل لوجود هذا الصّنف من الفاعلين و ساقه ذلك الى النّظر التامّ فى اثبات تلك الموجودات، ثمّ فى ترتيب الوجود النّازل من المبدأ الاوّل الى المرتبة الاخيره، و لذلك وسم النّمط بـ«الغايات و مباديها و فى التّرتيب».

* تنبيهٌ *

«اتعرفُ ما الغنىّ؟ الغنىُّ التامّ، هو الّذى يكون غيرُ متعلّق بشىءٍ خارج عنه فى امور ثلاثة: فى ذاتهِ، و فى هيئات متمكّنةٍ من ذاته، فمن احتاج الى شىءٍ آخر خارجٌ عنه، حتّى يتمّ له ذاته، او حالٍ متمكّنةٌ من ذاته، مثل شكل، او حُسن، او غير ذلك او حال لها اضافةٌ ما كعلم، او عالميّة، او قادريّة، فهو فقيرٌ محتاجٌ الى كسب.»

هذا التّعريف لمعنى الغنىّ. و المقصودُ انّ مُراعاة معناه المحمول على المبدأ الاوّل، يقتضى ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته.

و اعلم انّ صفات الشّىء، تُنقسم الى ما هو له فى نفسه، و الى ما هو له بسبب وجود غيره. و الاوّلُ ينقسم الى ما ليس من شأنه ان يعرض له نسبة الى غيره، و الى ما من شأنه ذلك و هذه ثلاثةُ أصنافٍ: الاوّل، هو الهيئات المُتمكّنة من ذات الشّىء و الثانى، هو الهيئات الكمالّية الاضافيّةله و هى كمالات للشّىء فى نفسه هى مبادى اضافات له الى غيره، و الثّالث، هو الاضافات المحضة.

و الشيخ ذكر: انّ الغنىّ التامّ، هو الّذى لا يتعلّقُ بغيره، فى ثلاثة اشياء، ذاته، و الهيئات المُتمكّنة من ذاته، و الهيئات الكماليّة الاضافيّة له. و لم يذكر الاضافات المحضة، لانّها متعلّقةُ الوجود بغيرها.

ثمّ لمّا ذكر: انّ الغنى، هو الّذى لا يتعلّق فى هذه الاشياء بغيزه، ذكر انّ ما يتعلّقُ فى شىءٍ من هذه الاشياء بغيره، فهو ليس بغنىّ، بل فقيرٌ محتاجٌ الى كسب. و هذا الكلام كعكس نقيض للاوّل، لو كان الاوّل قضيّة(۱).

---

۱ - قوله: «و هذا الكلام، كعكس نقيض للاوّل لو كان الاوّل قضية»، و انّما قال: لو كان قضية، لانّه تعريفُ الغنىّ، و تعريفُ الشّىء ليس تصديقاً له، بل تصوير و تعيين مفهومه. فلا يكون القول المركّب من المعرِّف و المعرَّف تصديقاً. و انّما قال: كعكس نقيضه، لانّ هذا الكلام، اشارةٌ الى قول الشيخ: «فمن احتاج الى شىءٍ آخر، فهو فقيرٌ» و موضوعه ليس بنقيض لمحمول الاوّل، لو كان قضية و هو قوله: غيرُ متعلّق بشىءٍ آخر، خارج عنه و ان تقارنا فى المعنى، و محموله ليس بنقيض موضوع للاوّل و هو الغنى، و ان كان فى قوّته. و كلام الشيخ انّما اعتبر فى الغنى الاستغناء فى الامور الثّلاثة، فانّه لو افتقر فى شىءٍ منها، يلزمُ ان يكون فقيراً، فلا يكون غنياً. و قد فرضناه كذلك، هذا خلفٌ.

قال الامام: لمّا فسّر الغنى بانّه الّذى لا يفتقرُ فى احد الامور الثّلاثه، كان الفقيرُ مقابله، و هو المُفتقر فى احدهما، فيرجعُ الكلام الى انّه لو افتقر فى احدها، لافتقر فى احدها، و لا فايدة فيه. و اجاب الشارح بطريقين:

امّا الاول، لا نُسلّم انّ معنى الفقير، هو المُفتقر فى احدها، بل الفقير اعمّ منه لتحقّق الفقير فى الاضافات المحضة، و فى المال و غيرها. و حمل الاعمّ على الاخصّ مفيدٌ. و ان سلّمنا انّ معنى الفقير ذلك، لا نُسلّم انّ حمله على المُفتقر فى احدها خارج عن قانون الخطابة، فانّ الحدّ يحمل على المحدود و يكون ذلك مقدمة خطابية، يذكر تقريباً لمعنى المحدود الى فهم الجمهور. و

قال الفاضل الشارح: قوله فمن افتقر فى شىءٍ من هذه الامور الى الغير، فهو فقيرٌ محتاج الى كسب، كلامٌ خارج عن قانون الخطابه، فانّه لا معنى للفقير الّا افتقاره فى احد هذه الامور الى الغير، و حينئذٍ يصيرُ معنى الكلام انّه لو افتقر فى شىءٍ من الثّلاثة الى الغير، لافتقر فيها الى الغير. و معلومٌ انّ ذلک ممّا لا فائدة فيه. و ان كان يُريدُ بالفقير شيئاً آخر، فلابُدّ من افادةِ تصوّرة.

و **اقول**: كلامُ هذا الفاضل، يقتضى ان يكون كلّ قضيّة موضوعها و محمولها شىءٌ واحدٌ، فهى خارجةٌ عن قانون الخطابة، و ليس كذلک، فانّ الحدّ، يحمل على المحدود، لكى يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور، و يجعل ذلک مقدّمة خطابيّة، على انّ قولنا: الفقيرُ فى شىءٍ ما فقير، ليس بمتكرّر، لانّ الموضوع هو الفقير المقّيد و المحمول هو الفقيرالمطلق. و ذلک يجرى مجرى قولنا: الموجودُ فى شىءٍ موجود.

و ايضاً هذا الفاضلُ قد صدّر شرحه لهذا الفصل، بان قال: المقصودُ من هذا الفصل، ذكر ماهيّة الغنى و هو الّذى لا يفتقرُ الى الغير، لا فى ذاته و لا فى شىءٍ من صفاتِهِ الحقيقيّة. و ذلک يقتضى ان يكون قوله: «الغنىّ هو الّذى لا يفتقرُ الى الغيرفى هذه الامور»، شبيهاً

يُعلم من هذا التّوجيه، انّ تقديم الشّارح هذا المنع الاوّل، ليس على التّرتيب الطّبيعى، على انّ فيهما نظرٌ، امّا فى الاوّل، فلانّ الفقير جعلهُ الشيخ مقابلاً للغنى، فلا يجوزُ ان يكون اعمَّ من مقابله، و الّا لجاز ان يصدق على الغنى، فلا يلزم الخُلف.

و امّا فى الثانى، فلانّ الامام ما قال: انّه خارجٌ من قانون الخطابة، بل انّه قال: جازَ على قانون الخطابة، فانّه قد تتكرّر المعنى الواحد فى الخطابة و المُحاورة ايضاحاً و تفهيماً للعامّة، لكن المقام برهانىٌّ يجبُ ان لا يستعمل فيه الخطابة. و فيما نقله تغيير لعلّهُ وقع فى اختلاف النّسخ .

الطّريق الثانى، انّ الامام صدر هذا الفصل، بانّه فى تفسير الغنى و هو الّذى لا يفتقرُ الى الغير فى ذاته و لا شىء من صفاته الحقيقية، و لا شکّ انّه فى قوّة قضية قايلة بانّ المحدود هو الحدّ. و هو فى قوّة قضية قايلة بانّ مقابل الحدّ، مقابلُ المحدود. فلو لم يكن فى هذه القضية فايدةٌ، لم يكن فى تعريف الغنى ايضاً فايدة. و نقول ايضاً: سلّمنا انّ الفقير هو المُفتقر الى الغير، فى شىءٍ من الاشياء الثّلاثة، و انّه لا فايدة فى حمل هذا المعنى على المُفتقر الى الغير فى شىءٍ منها، لكن لا يلزمُ من ذلک ان لا يكون فى حمل الفقير عليه فايدة، فانّ السّامع رُبما لم يتصوّر الفقير بكُنه معناه، بل بوجهٍ ما، فحمله عليه يفيد و يقرب معناه الى فهمه، م.

بقضيّةٍ مشتملةٍ على موضوع و محمول بمعنى واحد، لانّ الحدّ و المحدود شىءٌ واحد.

و اذا كان كذلک، فلا محالة يكونُ ما يُقابل الحدّ، و ما يقابل المحدود بازائهما ايضاً شيئاً واحداً، و يكون كلامُهُ هذا، جارياً مجرى قول من يقول: الانسانُ هو الحيوان النّاطق و ما ليس بالحيوان النّاطق، فليس بانسان. فلا ادرى لم صار الاوّل تعريفاً مقبولاً، و الثّانى، قولاً مستنكراً غير مقبول، مع كونهما فى الحكم واحداً، بلى لو قال: انّ الشيخ قد قال فى الاوّل انّ الغنىّ هو الّذى لا يتعلّق بغيره و قال بعده: فمن احتاج الى غيره فهو فقير، و كان من الواجب ان يقول: و من تعلّق بغيره، فهو فقيرٌ، لكان سؤالاً لفظيّاً.

و كان الجواب انّه لمّا كان فى الاوّل قاصداً للتّعريف، لم يورد الاحتياج لئلّا يكون تعريف الغنىّ به تعريفاً بما يقابله، بل اورد التّعلّق الّذى قام مقامه فى افادة معناه. و لمّا لم يكن فى الثّانى قاصداً للتّعريف، اورد الاحتياج، ليعلم انّه استعملهما بمعنيين مُتغايرين (۱).

* تنبيهٌ *

«اعلم انّ الشّىء الّذى انّما يحسن به (۲)، ان يكون عنه شىء آخر و يكون ذلک اولى و اليق به، من ان لا يكون، فانّه اذا لم يكن ما هو اولى و احسن به مطلقاً، و ايضاً لم يكن ما

---

۱ - «متقاربين»، خ.

۲ - قوله: «اعلم انّ الشّىء الّذى انّما يحسن به»، المقصودُ من هذا الفصل، انّ الفاعل لغرض مستكمل به. و ذلک لانّ من يفعل لغرض يكون ذلک الفعل، احسن به و اولى له، و يكونُ ذلک الفعل لاشتمالِهِ على ذلک الغرض احسن و اولى من التّرک، و اذا لم يفعل، لم يحصل ما هو الاحسن به و لا ما هو الاحسن من غيره، فهو مسلوب كمال.

ـ فان قيل: انّما يلزم ذلک، لو كان الغرض عايداً الى نفسه، امّا اذا كان عايداً الى غيره فلا.

ـ اجيب بانّه اذا فعل لغرض عايد الى غيره، لم يفعل الّا اذا كان ذلک الفعل النّافع للغير احسن و اولى به من التّرک، و الّا لم يكن عغرضاً له، فيعود الالزام.

ـ فان قيل: يفعل لا لغرضٍ عايد الى نفسه و الى غيره، بل لانّ الفعل احسن فى نفسه.

ـ أُجيب بانّ الفعل الحسن فى نفسه، لا يختار لاجل انّه حسن فى نفسه الّا لانّه احسن من التّرک، بالنّسبة اليه و انّه يمدح عليه و هذا حاصل الفصول الثّلاثه، م.

هو اولى و احسن به مضافاً، فهو مسلوبُ كمالٍ ما، يفتقرُ فيه الى كسب.»

انّ قوماً من المُتكلّمين، يعلّلون افعال البارى تعالى بالحسن و الأولويّة، فيقولون: انّ ايصال النّفع الى الغير، حسنٌ فى نفسه، و فعله اولى من تركة، فلاجل ذلک خلق الّله تعالى الخلق. و الشيخ اراد ان يُنبّه على انّ هذا الحكم فى حقّ الّله تعالى، مقتضى لاسنادِ نقصانٍ اليه.

و تقريره: انّ الشّىء الّذى يحسنُ به ان يفعل فعلاً، و يكون ان يفعل احسن به من شيءٍ آخر ايضاً حاصلاً و هُما صفتان له: احديهما، مطلقة و الأُخرى كماليّةٌ اضافيةٌ الى آخر، و ان لم يفعل، لم يكن ما هو احسن به حاصلاًو لا ما هو احسن به من شيءٍ آخر. و يظهرُ من ذلک انّ هاتين الصّفتين، قد يستفيدُهما ذلک الشّىء من فعله و فعله غيره. فاذن، هو فى ذاته مسلوبُ كمالٍ مفتقراً الى غيره فى كسب الكمال.

* تنبيهٌ *

«فما اقبح ما يقال: من انّ الامور العالية(۱) تحاول ان يفعل شيئاً لما تحتها لانّ ذلک

---

۱ - قوله: «فما اقبح ما يُقال، من انّ الامور العالية»، المبدأ العالى تامٌ امّا لذاته و هو البارى تعالى، و امّا لعلة و هو سايرالمبادى العالية. و لمّا ثبت أنّ الفاعل لغرض مستكمل بفعله، فالمبدأ العالى، لا يفعل لغرض فى السّافل و الّا استكمل العالى بالسّافل و هو محال. و امّا المبدءُ الحقّ، فلا غاية لفعله اصلاً بل هو غايةٌ لجميع الاشياء كما انّه مبدءُ لجميع الاشياء، لانّ الصّادر عنهُ امّا ان يكون صدوره لغيره، او يكون صدوره لذاته. و الاوّلُ باطلٌ و الّا لزم الاستكمال بالغير، فتعيّن ان يكون صدوره لذاته، فيكون هو ما له الشّىء و لا معنى للغاية الّا هذا. و ايضاً لمّا كان فاعلاً بذاته، تامٌ فى الفاعلية، لم يكن فاعليةٌ الّا من ذاته و العلّةُ الغائية، هى الّتى منها فاعليّةُ الفاعل، فهو اذ قد يكفى فى الفاعليّة، يكون غاية بالضّرورة، فكما انّ منه الاشياء كذلک لاجله الاشياء. و امّا المبدءُ العالى، فهو و ان لم يكن له غاية فى السّافل، الّا انّ المبدء الاوّل، لمّا كان غايةٌ لوجوده، فهو لا محالة يكون غاية لفعله، فهو مسلوب الغاية بالنّظر الى ما تحته، لا بالنّظر الى ما فوقه. و امّا المبدءُ الحق، فهو مسلوب الغاية مطلقاً، و الى جميع ذلک اشار بقوله: و انّما سلب الغاية عن فعل الحقّ الاوّل مطلقاً. و انّما قال: هو كنتيجة لما قبله، لانّه ليس هناک قياس هذا الحكم العالم نتيجته، بل هو لازمٌ من لوازم القائدة المذكورة، و فرعٌ من فروعها و لهذا قال: وسم هذا الفصل

احسن بها، و لتكون فعّالة للجميل. فانّ ذلک من المحاسن و الامور اللائـقة بـالاشياء الشّريفة. و انّ الاوّل الحقّ يفعل شيئاً لاجل شيء و انّ لفعله لميّة.»

هذا تصريحٌ بالمقصود الّذى اومأنا اليه فى الفصل المتقدّم. و هو كنتيجة لما قـبله و مُرادُهُ واضحٌ.

و قد جعل الحكم عامّاً مُتناولاً لجميع العلل العالية الّتى هى تامّةٌ امّا بذواتها، او بعللها مع ابداعها. و انّما سلب الغاية عن فعل الحقّ الاوّل ـ جلّ جلاله ـ مطلقاً لانّ الفاعل الّذى يفعل لغاية فهو غيرُ تامّ لوجهين: احدهُما، من حيث يقصد وجود تلک الغاية فانّ ذلک يقتضى كونه مستكلملاً بذلک الوجود. و الثّانى، من حيث يتمّ فاعليّة بماهيّة تلک الغاية. فانّ ذلک، يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصاً فى فاعليّته. و الحقّ الاوّل، لمّا كان تـامّاً بذاته، واحداً لاكثرة فيه، و لا شيء قبله و لا معه. فاذن، لا غاية لفعله، بل هو بذاتِهِ فاعلٌ و غاية للوجود كلّه.

* تذنيبٌ *

«اتعرفُ ما الجود؟ الجود هو افادةٌ ما ينبغى، لا لعوضٍ. فلعلّ من يهب السّكّين لمن لا ينبغى له ليس بجواد، و لعلّ من يهب ليستعيض معامل، فليس بجواد. و ليس العوض كلُّهُ عيناً، بل و غيره حتّى الثّناء و المدح، و التخلّص من المذمّة، و التّوصّل الى ان يكون على الاحسن، او على ما ينبغى. فمن جاد ليشرف، او ليحمد، او ليحسن بـه مـايفعل، فـهو مستعيضٌ غير جواد. فالجواد الحقّ، هو الّذى يفيضُ منه الفوائد، لا لشوقٍ منه و طـلب قصدىّ لشيءٍ يعودُ اليه.

و اعلم انّ الّذى يفعل شيئاً، لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه، فهو بما يفيده من فعله متخلّص.»

يُريدُ تعريف معنى الجود، و قد اعتبر فيه ثلاثة اشياء: احدها، معنى الافادة، و الثانى، ان يكون ما يفيدُه المفيد شيئاً ينبغى للمستفيد ان يكون مبتغى مرغوباً فيه مؤثراً بالقياس اليه. و الثالثُ، ان لا يكون لعوض. و باقى الكلام، بيانٌ للعوض و هو ظاهرٌ.

بـ«التّذنيبِ» انسب، م.

قال الفاضل الشارح: لفظة «ينبغى»، مجملةٌ يُراد بها تارةً الحُسنُ العقلّى[١]، كما يقال: العلم ممّا ينبغى، و تارةً الاذنُ الشرعىّ كما يقال: النّكاحُ ممّا ينبغى. و الحكماء لا يقولون بالحسن العقلى، و لا يليقُ بهم التّفسير الثّانى، و لا معنى لها سوى هذين.

و **اقول**: هذا الكلام، يقتضى كون جميع العرب، المستعملين لهذه اللفظة فى الجاهليّة، امّا معتزلة يقولون بالحُسن العقلى، و امّا فُقهاء يفتون بالاذن الشّرعى، على انّ الفُقهاء و المعتزلة، ليسوا بانفرادهم بمستعملى هذا اللفظ. غاية ما فى الباب، انّهم استعملوها على سبيل النّقل الاصطلاحىّ، بازاءِ هذين المعنيين، لكن ذلک ممّا يدلّ على كونها فى اصل اللغة دالّة على معنىً آخر، منقولٌ عنه. و كيف لا و علماءُ اللغة جميعاً ذكروا انّها من افعال المطاوعة. يقال: بغيتُهُ، أى طلبتُهُ، فانبغى، كما يقال: كسرتُهُ، فانكسر و هو قريبٌ ممّا فسّرناه.

و اعلم انّ القدح فى امثال هذا الكلام الّذى يستحسنهُ الخواصّ و العوامّ، و جرى مجرى النّكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل، لا يليقُ بامثاله لانّه يدّل على صدوره عن عصبيّة، او حسد، او قلّة انصاف، حاشاهُ عن ذلک.

ثمّ انّه قال: القصدُ الى ايصال الفائدة الى الغير، لو لم يكن معتبراً فى الجواد لوجب ان

---

١ - قوله: «لفظة «ينبغى»، مجملةٌ يُراد بها تارةً الحسن العقلى»، اقول: الاجمالُ انّما يثبتُ لو كان لفظة «ينبغى» موضوعةً للحسن العقلى و الاذن الشرعى، و هو ممنوعٌ. غايةُ ما فى الباب، انّه تُستعمل هذه اللفظة فى الحسن العقلى و المأذون الشّرعى، لكن لا يُراد بها الحسن العقلى و الاذن الشّرعى، بل مفهومها الُلغوى و هو كونه مطلوباً مؤثراً. فاذا قيل: العلمُ مما ينبغى، لم يرد به انّ العلم حسنٌ عقلاً، بل المُرادُ به انّه مطلوبُ الحصول ممّا يؤثر، و ان كان حُسناً عقلاً، و كذلک قوله: النّكاحُ ممّا ينبغى، لا يُراد به انّه مأذونٌ شرعاً، و ان كان مأذوناًشرعاً. ثمّ انّا لا نُسلّم انّ الحُكماء لا يقولون بالحسن العقلى، فانّ الحسن العقلى، مقولٌ على معان: كون الشىء صفة كمال، و مُلايماً للطّبع، و مقتضياً للمدح. و الحُكماء قائلون بهذه المعانى كُلّها، امّا بالاوّلين فظاهرٌ، و امّا بالمعنى الثّالث، فلانّ فضايل الاخلاق عندهم مقتضيةٌ للمدح، و رذايلها مقتضيةٌ للذم. و الشارح سيصرّحُ بهذا، حيث يفسّر الحسن و القبح فى هذه الفصول بالعقليين. و كانّه اغمض عن هذا المنع هيهُنا، تعويلاً على ما سيصرّحُ به، و منع انحصار معنى ينبغى فيما ذكره من المعنين، و هو ظاهرٌ، م.

يُقال: للحجر الّذى سقط من سقف و وقع على رأس عدوّ انسان، ما فمات ذلک العدوّ، انّه جوادٌ مطلق لحصول ما ينبغى منه لا لعوض. و الجوابُ: انّ الجواد، انّما يكون من يصدر عنه الجود بالذّات، لا بالعرض. و هيهُنا حصول ما ينبغى لم يصدر من الحجر بالذات، لانّ الحاصل منه بالذّات، هو حركتُهُ الطبيعيّة و هى استفاده كمال منه لنفسه، لا ايصال كمال لغيره. و انّما وقع على رأس انسان اتّفاقاً، و الاتّفاقىّ يكونُ بالعرض. ثمّ انّ الوقوع على الرأس، لا يقتضى الموت بالذّات، بل يقتضى اختلال اوضاع الاعضاء و للموت سببٌ آخر، يقتضيهِ بالذّات عند اختلال الاعضاء.

ثمّ انّ المقتضى لموت انسان، لا يكون مقتضياً لموت عدوّ انسان آخر بالذّات، بل بالعرض. ثمّ انّ المقتضى لموت عدوّ انسان، لا يكون مقتضياً لوصول فائدة الى ذلک الانسان بالذّات، بل بالعرض. فهذا حال مثاله الّذى اورده. و كذلک القول فى الدّواء المصحّح[1] او المزيل للمرض، فانّه يصحّح و يزيلُ المرضَ لا لعرض. و انّما يفعل بالذّات

---

۱ - قوله: «كذلک القول فى الدّواء المصحّح»، هذا جواب سؤال آخر، هو ان يُقال: الدّواء المصحّح للبدن او المُزيل للمرض، يفيدُ صحّة البدن، او ازالة المرض. و لا شکّ انّ صحّة البدن و ازالة المزض، ممّا ينبغى بلا عوض، فيلزم ان يكون الدّواء جواداً. فاجاب بان الدّواء لا يُفيد بالذّات الّا كيفية فى البدن مُلايمة له او مُضادّة للمرض، ثمّ انّها توجب الصّحة او ازالة المرض. فهو لا يفيدُ بالذّات الصّحة او ازالة المرض. و هكذا حال ساير الفاعلات الطّبيعية، فانّ كُل فاعل طبيعى، يفعل شيئاً، و ذلک الفعل، كمالٌ له بالذّات، و امّا انّه كمالٌ لغيره فهو بالعرض. و فيه نظرٌ، لانّا نقول هب انّ افادة الدّواءِ بالقياس الى الصّحة و ازاله المرض، ليست افادة اولية الّا انّه يفيدُ بالذّات تلک الكيفيّات المُلايمة للطّبيعة، او المُضادّة للمرض. و هى امرٌ مؤثرٌ مرغوب فيه، يوجب ان يكون جواداً بالنّسبة الى تلک الكيفيّة الحادثه فى البدن .

و توضيحُهُ انّ الدّواء الحارّ، اذا ورد على البدن المبرود المزاج، احدث فيه كيفيةُ الحرارة و هى ممّا ينبغى لذلک البدن قطعاً، و كذلک المفرّح، اذا ورد على القلب الضّعيف، اقتضى بالذّات تقوية له و هى ممّا ينبغى للقلب الضّعيف بناءاً على انّ المُراد بالذّات، ان كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدءُ الاوّل بالقياس الى معلول معلوله جواداً لا بالقياس الى شىءٍ واحد فقط، لانّ غيره انّما هو منه بواسطة، و ان كان المُراد انّه يُفيدهُ بالحقيقة، لا بالعرض، سواءٌ كان بلا واسطة، او بواسطة، فاختلال الاعضاء يُمكن ان يوجب الموت بالحقيقة، لانّه يوجب انطفاء الحرارة

كيفيّة مضادّة للكيفيّة الغير المُلائمة. و هكذا حال سائر الفاعلات الطّبيعيّة فانّها لا تُفيدُ غيرها بافعالها شيئاً الّا بالعرض.

ـ فان قيل: فلم لم يقيّد الشيخ تعريف الجود بانّه ما يكون بالذّات،

ـ أُجيب عنه بانّه لو عرّف الجواد، لاحتاج الى ذكر هذا القيد، لكنّه لمّا عرّف الجود لم يحتج اليه كما انّه من عرّف البارد بانّه شيءٌ يصدُرُ عنه كيفيّةٌ كذا و كذا، احتاج الى ان يقول: بالذّات. امّا اذا عرّف البرودة بانّها كيفيّةٌ كذا و كذا، لم يحتج الى ان يقول: بالذّات.

و نعودُ الى المقصود، و نقول: فاذن، قد ظهر انّ كُلّ فاعل يفعل بالطّبع من غير ارادة، او بارادة فهو مستكملٌ، امّا بنفس فعله، او بما يستعيضه[١]. فالجوادُ هو كلّ فاعلٍ يكون

الغريزيّة بحسب تحليل الرطوبات. و انطفاءُ الحرارة الغريزيّة، يوجب الموت.

و الجوابُ عن جميع النّقوض، بانّ القصد معتبرٌ فى معنى الجود، و الشيخُ يعتبرُ فى تعريف الجواد الحق، حيث قال: و طلب قصدى لشىء يعود اليه، لم ينف القصد مطلقاً بل مقيداً بالغرض.

فدَلّ بحسب المفهوم على اثباته مُطلقاً و لو لا القصد فى الاضافات الالهيّة، لم يكن له قدرة اصلاً و هو منافٍ لما سبق. و ان فرضنا انّه لم يعتبر القصد فى معنى الجواد، فلا اقل من اعتبار الشعور بما يُفيد و حينئذٍ يندفعُ جميع النّقوض، م.

١ - قوله: «فاذن قد ظهر انّ كُل فاعل يفعل بالطّبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكملٌ امّا بنفس فعله، او بمايستعيضه»، و ذلک لانّ الفعل، امّا لطلب الكمال، او لدفع النّقص: فان كان لطلب الكمال، فهو مستكملٌ بفعله و اليه اشار فى الفصل المتقدّم، بانّ الشّىء اذا احسن به، ان يكون صفة عنه غيرهُ، فلو لم يكن عنده لم يحصل له الاحسن به فهو فى حدّ ذاتِهِ مسلوب كمال، و ان كان لدفع نقصٍ، فهو مستعيضٌ بفعله، لانّه يستفيدُ فى مقابلة فعله التّخلص من النّقص و اليه اشار فى هذا الفصل بقوله: انّ الشّىء الّذى فعل شيئاً لو لم يفعله لقبح به، او لم يحسن منه فهو متخلّص من الذّم، اى مستعيضٌ، على ما فسّر به. و هذا البحث، اشارةٌ الى الفرق بين الكلامين. و اعلم انّ ظاهر هذا الكلام، انّ الفاعل بالارادة مستكملٌ. و قد ذكر مثل هذا فى مواضع آخر، منها حيث فسّر الغاية، قال: اذ لا يجوزُ صدورُها عنه بقصد و ارادة، و قال بعد ذلک: ليس المقصودُ من هذه الفصول، انّ كُلّ فاعل لا لارادة مستكمل، بل هو مقدمةٌ فى اثبات المطلوب. و من البيّن انّ جميع ذلک، يُنافى ما سبق من انّ اللّه تعالى، فاعلٌ بالاختيار. و لعلّ المُرادُ هيهُنا انّه ليس فاعلاً بالارادة لغرض. و هو لا يوجبُ ان لا يكون فاعلاً بالارادة لا لغرضٍ.

اعلى مرتبةً من هذه المراتب.

قال الفاضل الشارح: و قول الشيخ، «و اعلم انّ الّذى يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به»، الى آخره، اعادةُ للكلام الّذى ذكره فى الفصل الثانى من هذا النّمط.

اقول: هما قضيّتان؛ اشتركتا فى الموضوع فقط[1]، و هو الفاعل الّذى لو لم يفعل شيئاً، لقبح ذلک به، و تباينتا فى المحمول، فانّه حكم عليه هناک بانّه مسلوب كمال، و هيهُنا بانّه متخلّص، أى مستعيضٌ ما. فظهر انّ هذا، ليس باعادة لذلک، كما ظنّه هذا الفاضل.

* اشارةٌ *

«و العالى، لا يكون طالباً امراً، لاجل السّافل، حتّى يكون ذلک جارياً منه مجرى الغرض. فانّ ما هو غرض، لقد يتميّز عند الاختيار من نقيضه و يكون عند المختار انّه اولى و اوجب، حتّى انّه لو صحّ ان يقال فيه: انّه اولى فى نفسه و احسن، ثمّ لم تكن عند الفاعل انّ طلبه و ارادته اولى به و احسن لم يكن غرضاً. فاذن، الجوادُ و الملک الحقّ، لا غرض له، و العالى، لا غرض له فى السّافل.»

الغرضُ، هو غاية فعل فاعل، يوصفُ بالاختيار. فهو اخصّ من الغاية. و القائلون بانّ البارى تعالى، انّما يفعل لغرض، ذهبوا الى انّه انّما يفعله لغرضٍ، يعودُ الى غيره لا الى ذاته.

---

۱ - قوله: «هُما قضيّتان اشتركتا فى الموضوع»، القضيّةُ المذكورة فى الفصل الثّانى، قوله: فهو مسلوب كمال، و الضّميرُ فيها راجعٌ الى الّذى يفعل شيئاً لو لم يفعله لم يكن عنه ما هو أحسن به. و الموضوعُ فى القضية المذكورة فى هذا الفصل، هو الّذى يفعل شيئاً لو لم يفعله، لقبح به، او لم يحسن منه. فقد اعتبر فى موضوع القضيّة الأُولى، ترک الحسن، و فى موضوع القضيّة الثّانية احدُ الامرين: امّا قبح التّرک، او عدم حسن التّرک، فلا اشتراک بين القضيّتين فى مفهوم الموضوع، بل لا تلازم بين الموضوعين. فانّ ترک الحسن، لا يجبُ ان يكون قبيحاً، و ما لا يحسن تركه، لا يلزمُ ان يكون فعله حسناً. فمن الجايز ان لا يحسن التّرک و لا الفعل.

و امّا محمولُ القضيّتين، فلا خفاء فى تغايرهما، لكن تفسير المتخلّص بالمُستعيض، تفسير الخاصّ بالعام، لانّ المتخلّص من الذّم مستعيض. و ليس كُلّ مستعيض، متخلّصٌ من المذمّة، لجواز ان يستفيد فى مقابلة فعله كمالاً، م.

و ذلک لا یُنافی کونه غنیّاً وجوداً.

فاشار الشیخ الی انّ من یفعل لغرض، فلابُدّ من ان یکون ذلک الفعل، احسن به من ترکه، لانّ الفعل الحسن، فی نفسه ان لم یکن احسن بالفاعل، لم یمکن ان یصیر غرضاً له، ثمّ انتج من ذلک انّ الملک الحقّ، لا غرض له مطلقاً، و انّ العالی، لا غرض له لا مطلقاً، بل بالقیاس الی السّافل، لانّه رُبّما یکون له غرض بالقیاس الی ما هو اعلی منه کالنّفوس الفلکیّة الّتی لم تبدع کاملة. فهی مستفیدةُ الکمال ممّا فوقها.

* تنبیهٌ[1] *

«کلّ دائم حرکة بارادة، فهو متوقّع احد الاغراض المذکورة الرّاجعة الیه، حتّی کونه مُتفضّلاً او مستحقّاً للمدح. فما جلّ عن ذلک، ففعله اجلُّ من الحرکة و الارادة.»

معناهُ انّ کلّ متحرّک ذی ارادة، فهو مستکمل. و ینعکس عکس النّقیض الی: انّ ما لا یحتاج الی الاستکمال، فلیس بمتحرّک ذی ارادة. و المقصودُ انّ الباری تعالی و العقولُ الکاملة فی ابداعها، لا یُباشر التّحریک، و انّ النّفوس المحرّکة للافلاک بالارادة مستکملةٌ بحرکاتها.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«اعلم انّ ما یُقال من انّ فعل الخیر واجب حسن فی نفسه، شیءٌ لا مدخل له فی ان یختاره الغنیّ الّا ان یکون الاتیان بذلک الحسن، ینزّهه و یمجّده و یزکّیه، و یکون ترکه ینقص منه و یثلمه و کلّ هذا ضدّ الغنی.»

لمّا تبیّن انّ الفاعل الّذی یفعل لغرض، یعودُ الیه او الی غیره، بل لانّ الفعل فی نفسه واجب حسن، فیکون الفعل فی نفسه علی تلک الصفة، مُقتضیاً لاختیار الفاعل ایّاه، فهذا هو الوهم. و قد نبّه علی فسادِهِ بما مرّ و هو انّ حسن الفعل و وجوبه فی نفسه، شیءٌ لا مدخلَ له فی ان یختاره الغنیّ، بل المُقتضی للاختیار، هو کونه ممّا ینزّهه من الذمّ، او یمجّده و یصیّره مستحقّاً للمدح. و کُلّ ذلک ضدّ الغنی.

---

١ - و فی نسخة «تتمیمٌ».

و اعلم انّ القائلين بالوجوب و الحُسن و القُبح العقليّة، يعرّفون الحسن بانّه كلّ فعل يقتضى استحقاق مدح او لا استحقاق ذمّ، فان اقتضى الاخلال به، مع ذلک استحقاق ذمّ، فهو واجب و الّا فلا، و القبيحُ بانّه كُلّ فعلٍ يقتضى استحقاق الذمّ. و لاجل هذا ما يذكره الشيخ كثيراً مع فعل الحسن و الواجب من التّنزيه و التّمجيد و استحقاق الثّناء و المدح و الحمد و التّخلّص من المذمّة و ما يجرى مجراها فى هذه الفصول.

* اشارةٌ *

«لا تجد ان طلبت مخلصاً(۱) الّا ان تقول: انّ تمثّل النّظام الكلّى فى العلم السّابق مع وقته الواجب اللائق، يُفيضُ منه ذلک النّظام على ترتيبه فى تفاصيله معقولاً فيضانه و هذا هو العناية، و هذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها.»

لمّا بيّن انّ العلل العالية لا تفعل لغرض فى الامور السّافلة، وجب عليه ان يبيّن انّ النّظام المشاهد فى الموجودات الكائنة الفاسدة، كيف صدر عنها اذ لا يجوزُ ان يكون صدورها بقصد و ارادة، و لا بحسب طبيعة، و لا على سبيل الاتّفاق، او الجزاف.

فذكر فى هذا الفصل، انّ تمثّل النّظام الكلّى، اى تمثّل نظام جميع الموجوات من الازل الى الابد، فى علم البارى السابق على هذه الموجودات، مع الاوقات المُترتّبة غير المتناهية الّتى يجبُ و يليق ان يقع كلّ موجودٍ منها فى واحدٍ من تلک الاوقات يقتضى افاضة ذلک النّظام على ذلک التّرتيب و التّفصيل. و الذّات المُقتضية فى جميع الاحوال، يعقل ذلک الفيضان منها. و هذا المعنى، هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته. و هذه الجملة،

---

۱ - قوله: «لا تجدُ ان طلبت مخلصاً»، قد علمنا ان المبدأ الاول، لا يفعل لغرض اصلاً و المبادى العالية، لا تفعل لغرض فى السّافل، و لا شکّ انّ صدور الموجودات العالية على التّرتيب و النّظام اللائق بها، ليس لطبيعة، و لا جزاف و اتفاق. فصدورها من المبادى، على ذلک الوجه باى وجه يتصور؟ اُجيب بانّ ذلک، لعناية البارى بها و هى تمثّلُ ذلک النّظام اللائق فى العلم السابق، فانّ البارى تعالى حاضرٌ لسائر الموجودات، مع اوقاتها المترتّبة حتّى انّه حاضرٌ لكل موجود موجودٌ فى وقته. فتلک الموجودات، فايضةٌ عنه فى اوقاتها كما هى حاضرةٌ له. و لعلّ الفرق بين هذا المعنى و القضاء اعتبارُ الوجه الاصلح فيه، دونه، م.

وعد ببيان تفصيلِها فيما بعد.

قال الفاضل الشارح: المقصودُ من هذه الفصول التّسعة، هو انّ كلّ فاعل بالقصد و الارادة، فهو مستكملٌ بفعله. و وجه نظم الفصول ان يقال: لو كان البارى تعالى فاعلاً بالارادة، لم يكن غنيّاً و لا ملكاً و لا جواداً و التّوالى بالاتّفاق، باطلةٌ فالمقدّم باطل. بيان الشّرطية انّ من فعل بالارادة، ففعلُهُ اولى به. فاذن، هو مستكملٌ بفعله. و ذلک يُنافى الغنى، و يُنافى الملک ايضاً، لاعتبار معنى الغنى فى حدّه، و يُنافى الجواد الّذى لا يفعل لعوض.

ـ لا يُقال: انّه انّما فعل لانّ الفعل فى نفسه حسن، او لايصال النّفع الى الغير.

ـ لانّا نقول: الاتيانُ به ينزّهه، عدم الاتيان يوقعه فى استحقاق الذمّ. و حينئذٍ يعود الاستكمال. و لمّا ثبت انّ الفاعل بالارادة مستكملٌ، ثبت انّ العالى، لا يفعل لاجل السّافل، و لمّا ثبت انّ اللّه تعالى ليس فاعلاً بالارادة و قد اتّفقوا على عنايتِهِ، وجب تفسيرُها بما لا يُبطل ذلک.

و **اقول**: ليس المقصودُ من هذه الفصول، هو انّ كلّ فاعل بالارادة مستكملٌ، بل هو مقدّمةٌ فى اثبات المقصود. و المقصودُ نفى الغرض[1]، عن افعال المبادى العالية، لانّ النّمط لمّا كان مشتملاً على ذكر الغايات، وجب الابتداءُ بالمبادى الاوّل و غايات افعالها، و وجه التّلفيق بين الفصول، انّ الشيخ اختار من صفات المبدء الاوّل المتّفق عليها هذه الثلاثة، لانّها ممّا لا يُشاركه غيره فيها، و معانيها دالّةٌ على نفى الغرض عن فعله.

---

١ - قوله: «و المقصودُ هو نفى الغرض»، لمّا كان النّمط فى الغايات، اراد ان يبيّن غايات افعال الموجودات، و لمّا كان الموجودُ امّا واجباً او ممكناً، و المُمكنات امّا جواهر مجرّدة عن المادة، او غيرها، و الجواهر المجرّدة عن المادة، امّا متعلقةٌ بالاجسام تعلّق التّدبير و التّصرف و هى النّفوس، او غير متعلّقة بها و هى العقول، بدء ببيان غايات افعال المبدء الاوّل و المبادى العالية، اعنى العقول. فبيّن اوّلاً انّ الواجب، لا غاية لفعله، بان ذكر وصف الغنى، ثمّ برهن على الدّعوى، ثمّ اكّدهُ بالوصفين الآخرين، ثمّ جعل الحكم عاماً للمبادى العالية. و لمّا فرغ عن العقول، شرع فى غايات افعال النّفوس، فهى امّا سماويةٌ و امّا ارضيةٌ. هذا هو ترتيب البحث فى غايات هذا النّمط.م.

و قدّم الغنى، لانّه ادلُّ على ذلک، ففسرّه فى فصل الاول و اثبتَ المطلوب به وحدهُ فى فصلين بعده، ثمّ فسّرِ الباقيين فى فصلين بعدها و ذكر فى الفصل السّادس و الثّامن، انّ الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضاً مُستكملاً، و لمّا كان البيان متناولاً لغير المبدء الاوّل من المبادى العالية، جعل الحكم عامّاً، و لمّا كان تحريک الافلاک بحسب النّظر الظّاهر منسوباً اليها مع انّه تابعٌ للارادة بيّن انّ المبادى الّتى كلامُنا فيها هى ليست ممّا يُباشر تحريكها، و لمّا فرغ من ذلک، ذكر انّ نظام الكائنات مع نفى الغرض عن مباديها كيف يصدُر عنها، و ذكر انّه هو الّذى يعبّر عنه بالعنايات.

ثمّ قال الفاضل الشارح: و الحجةُ بعد تهذيبها، خطابيّةٌ، لانّه يقال: ما معنى انّه لو فعل بالارادة يلزمُ ان لا يكون غنيّاً و لا ملكاً و لا جواداً؟[۱] فان عنيت انّه متى فعل ما وجب

---

۱ - قوله: «ما معنى انّه يلزمُ ان لا يكون غنياً و لا ملكاً و لا جواداً»، ان عنيتُم بها انّه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذّم، و متى لم يفعله، كان مستحقاً للذّم. فلم قلتم انّ ذلک محال؟ و هل هذا الّا الزام الشىء على نفسه؟ و لم لا يجوزُ ان يستفيد اللّه تعالى، تلک الاولوية لنفسه او دفع المذمّة بفعله؟ فانّ النّزاع ما وقع الّا فيه و ان عنيتُم به معنىً آخر، فلابُدّ من بيانه، هذا هو عبارةُ الامام.

و اقول: لا شکّ ان الاستفسار انّما يكون حيث الاجمال، و احتمال اللفظ لمعان. و قد تبيّن مفهومات الغنى و الملک و الجواد، و جعل سلبها لازماً، فلا اجمال هيهُنا. فلو فرضنا فيه اجمالاً فسلب تلک الاوصاف، لا يحتملُ ذلک المعنى و هو انّه متى فعل ما وجب لم يستحقّ الذّم، و لو لم يفعله استحقّهُ فهو استفسار لمعنى لا يحتمله اللفظ اصلاً، فهو قبيحٌ فى المناظرة. فلا يُقال: ان عنيت بالانسان الحجر، فلا نُسلّم انّه ليس بجماد.

و امّا قوله: و هل هذا الّا الزام الّشىء على نفسه، فقد بيّنه الشّارح بانّه يلزمُ ان يكون المقدّم عين التّالى. و هذا ايضاً فيه ما فيه، لانّ غاية تقرير الدّليل ان يُقال: لو كان فاعلاً بالاختيار، اى بالقصد و الارادة، لكان ذلک الفعل اولى به من التّرک، فانّه لو تساوى الفعل و التّراک بالنّسبة اليه استحال منه ترجيحُ الفعل على التّرک و لو كان ذلک الفعل اولى به من التّرک، فهو يطلب تلک الاولويّة و يحصلها بذلک الفعل، لو كان كذلک لكان مُستكملاً بفعله و لو كان مستكملاً بفعله، يلزم ان لا يكون غنياً و لا ملكاً و لا جواداً.

فهيهُنا مقدّمات اربعة و لا مقدّم فيها عين ذلک التّالى، بل المُغايرة بينه و بينها ظاهرةٌ لا يخفى،

عليه لم يستحقّ الذّمّ كان الزام الشّىء على نفسه، فانّ التالى عينُ المقدّم فلم لا يجوزُ ان يكون اللّه تعالى يستفيدُ الاولويّة لنفسه، او دفع المذمّة بفعله، فانّ النّزاع لم يقع الّا فيه. و ان عنيت به شيئاً آخر، فبيّنه فظهر انّ الحجّة خطابيّةٌ من باب الطّامات.

اقول: و هذا يدلّ على انّه يرى تكراراً لشىء خطابيّة، و قد قال من قبل: انّ ذلك خارجٌ عن قانون الخطابة.

و الجوابُ عن قوله، ما معنى قوله: البارى تعالى، لو فعل بالارادة، لم يكن غنيّاً، ان يقال: معناه انّه لو فعل على وجهٍ يستكملُ به، لم يكن كاملاً بذاته، بل كان كاملاً بفعله، فانّ الحاصل لا يُطلب حصوله.

و عن قوله: لم لا يجوزُ ان يكون اللّه تعالى مستفيد اللأُولويّة او دفع المذمّة، ان يُقال: لانّ المُستفيد لشىء، لا يكون تامّاً: ان لم يكن ذلك الشّىء. و الحكم بانّ هذا البيان افناعيٌّ من باب الطامات، او ليس، مفوّضٌ الى من نظر فى الكلامين و انصف.

* تنبيهٌ *

«قد تبيّن لک انّ الحركات السماويّة، قد تتعلّقُ بارادة كلّيّة و بارادةٍ جُزئيّة، و تعلم انّ مبدء الارادة الكلّيّة المُطلقة الاولى، يجب ان يكون ذاتاً عقليّة مُفارقة القوام، فان كانت مُستكملة الجوهر بفضيلتها، لم يصحبها فقر. فكانت ارادتهُ ممّا يشبه العناية المذكورة. و انت تعلم انّ المُراد الكلّى، ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم على انقطاع، او على اتّصال، بل امّا ان يكون محصّل الطّبيعة، او معدومها و الامورُ الدّائمة، لا يجوزُ ان يُقال لم يزل شىءٌ لها مفقوداً ثمّ حصل، و لا يجوزُ ايضاً ان يقال لم يزل حاصلاً و هو مطلوبٌ، بل كلّ كمالاتها

على انّ قوله فى الجواب: ما معنى قوله البارى، لو فعل بالارادة، لم يكن غنياً، يدُلّ على انّ المقدّم هو كونه فاعلاً بالارادة، فكيف يكون عين قوله: متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذّمّ. و لعلّ المرادُ انّه لو عنى بقوله: يلزمُ ان لا يكون غنياً انّه مستكملٌ بفعله، فهو الزام الشّىء على نفسه، اذ الكلام انّه حينئذٍ لو كان مستكملاً بفعله، كان مستكملاً بفعله الّا انّه فرض لاستكمال صورة الوجوب، لكون الاستكمال فيها اظهر. و لهذا قال الشارح: معناهُ لو فعل على وجه يستكملُ به، لم يكن كاملاً بذاته، م.

حاضرةٌ حقیقیّة لیست جزئیّة و لا ظنیّة، و لا تخلیّة و لیست نسب امثال ما ذکرناه الی الاجسام السماویّة، نسب نفوسنا الی اجسامنا فی ان یحصل منها حیوانٌ واحد، کما علیه حالنا، لانّ نفس الواحد منّا مرتبطةٌ ببدنه من حیث تتمیمِهِ لتطلّب مبادی الکمال منه. و لو لا هذا، لکانا جوهرین مُتباینین. و امّا نفس السّماء، فهی امّا صـاحبُ ارادةٍ جـزئیّةٍ، او صاحبِ ارادةٍ کلّیّةٍ متعلّقٌ بها لینال ضرباً من الاستکمال ان کان، و فیه سرٌّ.»

قال **الفاضل الشارح: الشیخُ** اثبت العقول فی هذا النّمط، باربع طرق. و هذا الفصل مع اربعة فصول بعده، یشتمل علی الطّریقة الأُولی.

و **اقول:** انّه لم یقصده، بل قصدَ بعد نفی الغایة عن افعال المبادی العالیة ذکر غایات افعال القوی المحرّکة للافلاک، و لزمه من ذلک، اثبات العقول، فبدء فیما قصده ببیان انّ المبدء الفاعل لحرکة السّماء، قوّةٌ نفسانیّةٌ غیرُ عقلیّة. و هذا الفصل مشتملٌ علیه.

و تقریره ان نقول: قد تبیّن فی النّمط الثّالث[1] انّ الحـرکات السـماویّة مـتعلّقةٌ

---

۱ - قوله: «قد تبیّن فی النّمط الثالث»، اعلم انّا نحرزُ هذه المسئلة من الابتداء لیترتّب الکلام منه الی الانتهاء، و لا نُبالی بتکرار بعض ما سلف، فان تکرار الدّرس مما یجلب نشاطاً للنّفس، فنقول: قد تبیّن انّ الحرکة الدّوریة السّماویّة ارادیةٌ، لانّ حرکة الجسم البسیط، امّا قسـریةٌ او طبیعیةٌ او ارادیةٌ اذ مبدئُها، امّا خارج المتحرّک فهی قسریة، او لا، و حینئذٍ امّا أن یکون مع شعور و ارادة، فتکون ارادیة، او لا، فتکون طبیعیّة و لا یجوزُ ان یکون حـرکة الفـلک قسـریّة و لا طبیعیة، فتعیّن ان تکون ارادیة، امّا انّها لیست طبیعیة، فلانّ کُل حدٍّ من حدود المسافة، یترکه بالحرکة المستدیرة یکون ترکه هو التّوجه الیه، فلو کانت طبیعیة، یلزم ان یمیل بالطّبع بحرکةٍ واحدةٍ الی ما یمیلُ عنه بالطّبع، و یکون طالباً بحرکته وضعاً ما بالطّبع فی موضعه، و تارکاً له هارباً عنه بالطّبع. و من المحال ان یکون المطلوب بالطّبع متروکاً بالطّبع، مطلوباً بالطّبع. و امّا انّها لیست قسریّة، فلانّ القسر علی خلاف الطّبع، فلمّا لم یتصوّر الحرکة الطّبیعیة، لم یکن الحرکة القسریّة. و قد تقرّر انّ الجسم اذا لم یکن فیه مبدءُ میلٍ طبیعی، لم یقبل الحرکة القسریّة. و هیهُنا سؤالات :

احدهما، انّ ما ذکر فی الحرکة القسریّة، یقتضی ان لا یکون حرکة الفلک ارادیة، لانّ ترک کُلّ وضع لما کان عین التّوجه الی ذلک الوضع، فلو کانت الحرکة ارادیة، کان ذلک الوضع، مُراداً و غیر مراد فی حالةٍ واحدة. و انّه محالٌ.

و أُجيب عنه: بجواز كون الشّيء الواحد مُراداً و غير مُراد من جهتين. فانّ مبدء الحركة، اذا كان له شعورٌ، جاز ان يختلف اعراضه، بخلاف ما اذا كان عديم الشّعور، اذ لا يتصوّرة اختلاف الجهات و الاعراض.

الثانى، انّا لا نُسلّم ان ترک حدّ أو وضع، هو التّوجه الى ذلک الحدّ او الوضع، بل يترک حصولاً فى حدٍّ او وضع، و يتوجّهُ الى مثل ذلک الحصول، فى ذلک الحدّ او مثل ذلک الوضع، ضرورة انعدام ذلک الحصول و ذلک الوضع بترکه، و امتناع اعادة المعدوم. فالأُولى ان يُقال: انّ طلب وضع، معيّن بالطّبع و ترکه بالطّبع ممّا لا يتصوّرُ بخلاف الارادة على ما تقرّر فيما سبق.

الثّالث، هب انّ ترک کُل وضع عين التّوجه ذلک الوضع، لکن لا نُسلّم انّه يلزم منه أن يکون المطلوب بالطّبع متروکاً بالطّبع. و انّما يکون کذلک، لو کان المطلوب هو الوضع و هو ممنوعٌ لجواز ان يکون المطلوب، نفس الحرکة او شيئا آخر. و جوابُه أنّ الحرکة ليست مطلوبة بذاتها، بل بغيرها، فانّها لذاتها تقتضى التّأدى الى الغير، فيکون المطلوب ذلک الغير. و المطلوبُ بالحرکة، امّا الکيف او الکمّ، و الاين، او الوضع. و الثلاثةُ الاول، منتقضة هيهُنا، فتعيّن ان يکون المطلوب الوضع.

الرّابع، انّا لا نسلّم انّ القسر لا يکون الّا على خلاف الطّبع، فرُبما يکون على خلاف الارادة، بحيث يريدُ السّکون فى الموضع و يقسر على الحرکة عنه. و لئن سلّمناه فلا نسلّم انّه يلزم من انتفاء الحرکة بالطبع، انتفاء القسر، لجواز ان يقتضى الجسم السّکون بالطّبع و يتحرّک بالقسر.

و المعتمدُ فى ذلک، ما مرّ فى النّمط الثانى، من انّ مبدء الحرکة الفلکية، طباعى. و اذ قد بان الحرکة السّماوية ارادیةٌ، فمُرادها امّا ان يکون جزئياً او کلياً. و الاوّلُ محالٌ، لانّه امّا ان يکون ممکن الحصول، او لا، فان کان ممکن الحصول، فاذا ناله انقطع حرکته و الّا استحال طلبه. و مذهب المشائين انّ المباشر لتحريک الفلک، هو النّفس المُنطبعة فيه. فعلى هذا، لا يکون مُرادها کلياً، اذ المراد لابُدّ ان يکون مُدرکاً و المدرک للکلىّ، يمتنع ان يرتسم فى القوى الجسمانية. و لهم ان يجيبوا عن ذلک الدّليل باجوبة:

احدها، انّا لا نُسلّم انّه ان حصل المراد بالجزئى، يقف الفلک و انّما يکون کذلک، لو لم يستعد بواسطة نيل ذلک المراد لارتياد جزئيٍ آخر، و هلمّ جراً، الى غير النّهاية، حتّى کلّما حصل له وضع جزئى، طلبه يستعد لوضع آخر جزئى يطلبه. فلهذا يتحرّک دائماً.

و ثانيها، لا نسُلّم هذا اذا کان الجزئى، ممتنعُ الوقوع يستحيل طلبه، و لم لا يجوز ان کان يتخيّل

او يظن انّه رُبما يحصل. فانّ ذلک من القُوى الجسمانية، ليس يمتنع. سلّمنا جميع ذلک، لكنّه منقوضٌ بالمراد الكُلّى، فانّه امّا ان يكون ممكن الوقوع او لا، الى آخر ما ذكروه، ثمّ اذا ثبت أنّ المُراد كلّيٌ فمبدء الارادة الكُليّة لا يكون الّا ذاتاً مجردةً مفارقةً، لكنّ الحركات الجُزئية و الاوضاع الجُزئية، لا تتحصّلُ من الارادة الكُليّة لانّ نسبة المُراد الكُلّى الى ساير الافراد على السّوية، فلا يتخصّص بعضها بالوقوع، فلا يحصل بعض تلک الافراد الّا بارادةٍ جزئيةٍ، ينبعث من تلک الارادة الكُلية.

و المُرادُ الجزئى، لابُدّ ان يكون مدركاً فلا ينتقش فى الذّات المجرّدة، بل فى قوة جسمانيّة، فلابُدّ ان يكون فى الفلک قوّةً جسمانية يرتسم فيها المُرادات الجزئية. و لتشابه جرم الفلک، لانّه بسيطٌ لا يتخصّصُ بعض أجزاء الفلک بتلک القوّة، دون البعض، بل هى ساريةٌ فى جميع الفلک، فتلک القوّة المُنطبعة كخيال فينا الّا انّه غير سارٍ و هى ساريةٌ فى جميع الجرم و الذّات المجرّدة كالنّفس النّاطقة.

ثمّ لمّا ثبت انّ مباشر تحريک الفلک، ذاتٌ مجردة، و الذّاتُ المجرّدة، ان كان جميع كمالاتها موجودةٌ بالفعل، فهى العقل، و الّا فهى النّفس، فلا يخلوا امّا ان يكون مباشراً لتحريک هو العقل، او النّفس، لا جايز ان يكون هو العقل بوجوهٍ ثلاثة:

الوجهُ الاوّل، انّ محرّک السّماء مستكملٌ بحركة و العقلُ لا يستكمل بفعله و لا يصحبه فقر، بل جميعُ كمالاته حاصلٌ فيه بالفعل.

الوجهُ الثّانى، ثبت انّ محرّک السّماء، له ارادةٌ كلية و ارادةٌ جزئية و العقلُ ليس له الارادة الكليةو لا الارادة الجزئية، امّا انّه ليس له الارادة الكُلية، فلانّ المُراد الكُلّى ليس مايتجدد و يتصرّم، بل امّا ان يكون موجوداً او معدوماً، و لا يجوزُ ان يكون موجوداً و معدوماً و لا يجوزُ ان يكون العقل مُراده موجوداً و هو طالب له، و لا ان يكون مفقواً و هو يحصله لانّ حاله متشابهة. و امّا انّه ليس له ارادةٌ جزئية، فلانّ المُرادات الجُزئية، لا تنطبع الّا فى الجسمانيات، و العقلُ منزّهٌ عن الغواشى الجسمانيّة. هذا هو التّقريرُ الُمنطبق على المتن و على الشّرح ايضاً.

فمن قوله: الثّانى انّ المُراد الكلى، الى قوله: بل يكون كمالاتها حاضرةٌ حقيقة، اشـارةٌ الى انّ العقل، ليس له مرادٌ كلى. و قوله: و ليست جزئية متغيرة و لا ظنيّة، اشارةٌ الى نفى الارادة الجُزئية عنه. و قوله: و المحرّک السّماوى بخلاف ذلک، اشارةٌ الى صغرى القياس، و الى اثبات الارادةا لجُزئيةله، لكن تقديمهُ أنسب. و لو جعل كبرى القياس، كانت النّتيجة انّ العقل، ليس بمحرّک

بارادتين؛ كلّيّة و جزئيّة، و تبيّن انّ مبدء الارادة الكُليّة المُطلقة، الأُولى يعنى الارادةُ الّتى

السّماء و المطلوبُ عكسها.

و فى هذا الدّليل زوايد، فانّ قوله: المُرادُ الكلى، ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم، لا فايدة فيه، بل يكفى ان يقال: المُرادُ الكُلى، امّا ان يكون موجوداً او معدوماً و هما ممتنعا الثّبوت للعقل. فكذلک قوله: فانّه لامورٍ جزئيةٍ يتجددُ و يتصرّمُ على الاتّصال. فانّ اثبات الارادة الجُزئية كافيةٌ.

و امّا تجدّدها و تصرّمها، ففيهما غنىً عن الاستدلال، الّلهم الّا ان يقال: انّ ذلک ايماءٌ الى دليل آخر و هو انّ محرّک السّماء له اراداتٌ جزئيةٌ يتجدّدُ و يتصرّمُ لصدور الحركات و الاوضاع المُتجدّدة و المتصرّمة عنه، و توقّفها على ارادات كذلک. و العقل ليس له اراداتٌ يتجدّد و يتصرّم، لانّه موجودٌ دائمٌ متشابه الاحوال. و لمّا كانت هذه استدلالاً بثبوت الارادة الجُزئية و نفيها، كما كان ذلک استدلالاً بثبوت الارادة مُطلقاً و سلبُها جمعها فى وجهٍ واحد، لانّ مأخذهما و هو الارادة واحد.

بقى هيهُنا اشكالان: احدهما، انّ الدّلالة المذكورة على نفى المُراد الكُلى عن العقل، نافيةٌ للمُراد الجزئى ايضاً عنه، فانّه لو كان للعقل مرادٌ جزئى، لكان امّا موجوداً يطلبه او مفقوداً يحصله. فنقول: نعم، كذلک الّا انّه يختصُّ نفى الارادات الجُزئية بشىءٍ آخر. و هو انّها بالغواشى الجسمانية. و العقلُ منزّهٌ عنها، فكأنّه ينفى الارادة الكليّة بطريق، و الارادةُ الجُزئية بطريقين و لا حرج فيه.

والآخر، انّه لمّا يكن للعقل ارادة كلية و لا ارادة جزئية، فلا يكون له ارادةٌ اصلاً. فنقول: المقصودُ انهُ ليس له مرادٌ يستحصل بالحركة. و الدّلالةُ انّما قامت عليه، و الّا فمن الجائز ان يكون للعقل مرادٌ موجودٌ دائماً، امّا كلىٌ أو جزئىٌ.

الوجه الثالث، انّ المُباشر لتحريک السّماء، لابُدّ ان يكون متعلّقاً به، تعلّق التّدبير و التّصرف، مرتبطاً به ارتباط نفوسنا بابداننا، مُستفيداً للكمالات بواسطة جسم الفلک، و الجوهر العقلى، لا يكون كذلک، فلا جرم كان غيره.

و قوله: فاذن مبدءُ الارادة الكُليّة ليس نفس السّماء، معناهُ لمّا كان العقل كاملاً مُبايناً للجسم، لم يرتبط بالجسم ارتباط نفوسنا، فلو كان مبدءُ الارادة الكُلية، هو العقل، لم يكن نفس السّماء، اى لم يرتبط به ارتباط النّفس بالجسم، و قد ثبت انّه كذلک. هذا خُلفٌ، م.

لا تعلّق لها بامرٍ جزئىّ الّتى، تنبعث الارادات الجزئيّة عن القُوى الجسمانيّة بسببها يجب ان يكون ذاتاً عقليّةً مُفارقة القوام. فانّ الاجسام و قولها لا يتصوّرُ بـالكليّات، فـتلك الذّات، امّا ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذّاتيّة، و امّا ان لا تكون.

و الاوّلُ هو المُسمّى بالعقل، و الثّانى هو المسمّى بالنّفس، لكن مـحرّک السّـماء، لا يجوزُ ان يكون عقلاً لثلاثة امور: الاوّل، انّ العقل المحض، لا يصحبه فقر، فتكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة. و قد تقرّر فى آخر النّمط الثالث، انّ المحرّک السّماوى، يطلب بارادته ما هو احسن و اولى به.

و الثانى، انّ المُراد الكلّى ـ كما مرّ ـ ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم على انقطاع كالكميّات المُنفصلة، او على اتّصال، كالكميّات المتّصلة، بل يكون شيئاً واحداً امّا موجود الطبيعة، او معدومها دائماً. و الامورُ الدّائمة مُتشابهة الاحوال، اعنى المجرّدة المحضة كالعقول، لا يجوزُ ان يُقال: كان فيما لم يزل لها شىءٌ مفقود، ثمّ حصل، او يقال: كان حاصلاً له و هو مع حصوله طالبٌ له، بل تكون كمالاتها حاضرةٌ حقيقيّةً ليست جُزئيّة متغيّرة و لا ظنيّة و لا تخيليّة، لانّ الظّنون و التّخيّلات، انّما يكون بسبب الغواشى الجسمانيّة و هى مبرّئة عنها، و المُحرّک السّماوى، بخلاف ذلک. فانّه مريدٌ لامورٍ جزئيّة يتجدّدُ و يتصرّم على الاتّصال. و قد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة، ثمّ يفوتُهُ اذا هرب منه.

و الثّالث، انّ الجوهر العقلى، لا يكون مرتبطاً بجسم، كنفوسنا، فانّ نـفوسنا مُـرتبطةٌ باجسامنا من حيث هى ناقصة، يطلب مبادىء الكمال منها. و قد صارت بذلک متحدّة بها انساناً واحداً. و لو لا هذا الارتباط، لكانا جوهرين مُتباينين. فاذن، مبدء الارادة الكُلّيّة المُطلقة، ليس هو نفس السّماء. و امّا نفس السّماء، فهى امّا صاحب ارادةٍ جزئيّة منطبعة فى جسمها على ما ذهب اليه المشّائون، او صاحب ارادة كلّيّة مفارقة و قد تعلّق بالسّماء و انبعثت منها صورة منطبعة فيها، لينال ضرباً من الاستكمال، بواسطة جـرم السّـماء مـن الجوهر العقلّى المُفارق، كما تنال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعّال.

قوله: «ان كان»، أى: ان كان صاحب ارادة كلّيّة، كما وصفنا موجوداً للسّماء.

و انّما أورد هذه اللفظة، لانّه لم يرد ان يصرّح[1] بخلاف القوم، على سبيل القطع. و

---

۱ – قوله: «لانّه لم يرد ان يصرّح»، اعلم ان تلامذة ارسطو، نقلوا مـنه انّ المُـباشر لتـحريک

السرُّ هو ما يوجبُ القطع، بوجود هذه النّفس و هو انّ صاحب الارادة الكُلّية و الجزئية، يجبُ ان يكون شيئاً واحداً، حتّى يتحصّل الارتباط و يتمّ الحركة المُتّصلة.

* اشارةٌ و تنبيهٌ *

«و لا يُمكنُ ان يقال: انّ تحريكها للسّماء، لداعٍ شهوانيٍّ(١)، او غضبيٍّ، بل يجب ان

الفلک، هو النّفس المُنطبعة، و لها اراداتٌ جزئية. فلمّا استدلّ الشيخ على وجودِ مبدء الارادة الكُلية، لم يستحسن ان يصرّح بخلاف اقوالِ تلامذة ارسطو، فلهذا قال: ان كان، م.

١ - قوله: «و لا يُمكن ان يُقال ان تحريكها للسّماء لداعٍ شهوانى»، لمّا بيّن فى التّنبيه المقدّم انّ للافلاک نفوساً تحركها، اراد ان يبيّن الغاية من تحريكها. فنقول: لمّا كانت حركة الفلک ارادية، فالمُراد امّا محسوسٌ او معقول، أى غيرُ مدرک بالحسّ. فان كان محسوساً، فامّا ان يطلبه للجذب او يطلبه للدّفع و جذب المُلايم هو الشّهوة، و دفع المُنافر هو الغضب و هُما محالان على الفلک، امّا اوّلاً فلانّ الشّهوة و الغضب، لا يكون الّا فى جسم متغير، من حالٍ غيرُ ملايمٍ الى حالٍ ملايم. و الفلکُ بسيطٌ متشابهةُ الاحوال.

امّا ثانياً، فلانّ حركة الفلک، غيرُ متناهية و الشّهوة و الغضب الى غير النّهاية لا يتصوّر.

و امّا المُراد المعقول، فهو معشوقٌ، لانّ دوام الحركة الارادية، يدُلّ على فرط المحبّة، و فرط المحبة هو العشق. و حينئذٍ امّا ان يُريد نيل ذاته، او نيل صفاته، او نيل شبه ذاته و صفاته، لانّ العاشق الطّالب اذا لم يطلب ذات المعشوق و لا صفاته و لا شبه ذاته و لا شبه صفاته، فهو لا تعلّق له اصلاً بالمعشوق. فما فرض معشوقاً، لا يكون معشوقاً. فقد ظهر انحصار الاقسام فى الثّلاثة اعنى ذات المعشوق، او صفته، او شبه ذاته، او صفته. و القسمان الاوّلان باطلان، لانّ المطلوب امّا ان يحصل فى الجملة او لا يحصل ابداً و اياً ما كان، يلزمُ احد الامرين: امّا طلب المحال، او وقوف الفلک، و هو محال. فتعيّن ان يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق. فلابُدّ ان يكون للفلک معشوقٌ موجود و هو يطلب التّشبه به، فالمطلوبُ امّا ان يكون نيل الشّبه المُستقر، اى شبهاً واحداً دائماً باقياً، فيلزمُ احد الامرين، او يكون نيل الشّبه الغير المستقر، أى شبهاً بعد شبهٍ، بحيث يحصل شبه و يقتضى شبه آخر. و لا يخلو امّا ان ينحفظ نوعه بتعاقب الافراد، او لا ينحفظ.

و الثّانى باطلٌ و الّا لزم وقوف الفلک. فاذن، المطلوب شبه محفوظ النّوع بتعاقب افراد غيرُ

متناهية. فهذه المُتشابهات الغير المتناهية، مع المعشوق، امّا من حيث انّه برائةٌ من القوة، اى فى صفات الكمال، او من حيث انّه بالقوة، اى فى صفات النّقص و الثّانى محالٌ، فيكون المطلوب حصول المُتشابهات الغير المُتناهية مع المعشوق فى صفات كمال غير متناهية، فيكون للفلک معشوقٌ موصوفٌ بصفات كمال غيرُ متناهية و هو «العقل».

فان قلتَ: لا حاجة الى التّقسيم المذكور الى المعقول و المحسوس، بل يكفى ان يقال: لما كانت حركة الفلک ارادية، فمُراده لابُدّ ان يكون معشوقاً. و حينئذٍ امّا ان يكون حركته، لنيل ذاته او صفته او شبه، الى آخر الدّليل. فنقول: المطلوبُ اثبات العقل و هو يتوقّفُ على انّ المُراد ليس بمحسوس. فلابُدّ من ذلک التّقسيم. و لنرجع الى بيان ما عسى ان يشكل من الّشرح و المتن.

فقوله: فهو اذن اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملى، اى القوّة العلميّة، فقد سمعتَ انّ للنّفس قوةً نظرية و هى الّتى بها تنفعل عن الادراكات و انطباع المعقولات، و قوّة عمليّة و هى الّتى بها تتحرّک آلاتها، و هى يتصور اوّلاً شيئاً، ثمّ يحرّک آلاتها ليحصل ذلک الشىء. فكذلک الفلک، يتصوّرُ امراً يتحرّکُ لاجل تحصيلة.

و امّا قوله: و ذلک المعشوق، امّا شيئاً غير محصّل الذات، فهو بيان لحصر المُراد المعقول فى الاقسام الثلاثة. و ذلک لانّ المعشوق، امّا ان يكون موجوداً او لا. فان لم يكن موجوداً، فامّا ان لم يوجد بالحركة فلم يكن غرضاً لها، او يوجد بالحركة و ما يوجد بالحركة، امّا الوضع، او الكمّ، او الكيف، او الاين، او توابعها، و اياً ما كان، فالمطلوب نيل ذات المعشوق، و ان كان موجوداً لم يكن الحركة لنيل ذاته، بل امّا لنيل حالٍ من احواله، او لغيره. فان كانت لنيل حاله، فالمطلوبُ حصول صفة المعشوق. و لا شکّ ان قيام صفة الشّىء بغيره محال، فالمُراد حصولٌ بحال الفلک بالقياس الى المعشوق و نسبتُهُ كمُماسة و موازة.

و اليه اشار بقوله: فالحركةُ لا محالة يتوجّهُ نحو حصول حالٍ ما للمتحرّک، فان كان الحركة لغير ذلک، لا يكون ذلک الغير الّا شبه ذاته أو صفته، و الّا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة.

و اقول: و لا لجملة يكون من كمالات المتحرّک الّتى لا يكون حاصلة فيه، فمعناهُ انّ المعشوق لو كان ممّا ينال بالحركة ذاته او حاله، يكون من كمالات الجسم المتحرک، لانّ ما يُنال بالحركة الدّورية ذاته او حاله، هو الوضع أو ما يتبعه و كُلّ ذلک كمالٌ للجسم المتحرّک. فالحاصلُ أنّ المعشوق، لا يجوزُ ان يكون من كمالات الجسم المتحرّک و الّا لزم احد المحذورين، بل

المعشوق فى نفسه، موجودُ الذّات، لا ينال بالحركة و هو يطلب المتشبه به. و انت خبيرٌ بانّه لو حذفت هذه المقدمة، لتمّ الدّلالة بدونها، على انّ المتن خالٍ عنها.

و امّا قوله: فلا ينال بكماله الّا على تعاقب يشبه المُنقطع بالدّائم، فمحصّلهُ انّ الشّبه كان غير مستقرٍ بحسب الشّخص، الّا انّهُ مستقر مستمر، بحسب النّوع و يخرج منه تقسيم الشّبه الغير المُستقر الى انحفاظ النّوع و عدمه.

و فى قوله: فلا ينال بكماله، اشارةٌ الى انّ المطلوب ليس مشابهة واحدة و لا عدّة مشابهات، بل جميع المُشابهات بوجوه غيرُ متناهية، لكن جميع المُشابهات الغير المُتناهية، لا يحصل الّا بشبهٍ محفوظ النّوع بتعاقب افراد غيرُ متناهية فى اوقات غير متناهية. و هذا كأنّه جوابُ سؤال و هو ان يُقال: الغرضُ من الحركة، لو كان شبهاً غير مستقر، فالمُراد امّا شخص الشّبه او نوعه، و اياً ما كان، يحصل شبه واحد و حينئذٍ يلزمُ وقوف الفلك. اجاب بانّ المُراد الشّبه بكماله، اى الشّبه بوجود غيرُ متناهية و لا ينال الّا على تعاقبٍ مستمر.

فجملةُ الكلام، انّه اذ اثبت أنّ المُراد هو التّشبه بالمعشوق، فامّا ان يكون المطلوب مشابهة واحدة، او مشابهات مُتناهية، او مشابهات غيرُ متناهية. و الاوّلان باطلان و المُشابهات الغير متناهية، امّا أن يحصل دفعةً او على التّعاقب و التّجدد. و الاوّل باطلٌ، فتعيّن ان يكون المطلوب هو المُشابهات الغير المُتناهية، دون ان يحصل دفعةً، بل على التّعاقب، بحيث لا تحصل الّا على سبيل التّدريج فى اوقات غير مُتناهية.

و امّا قوله: فيكون المعشوق تشبُهاً ما بالامور الّتى بالفعل من حيث برائتها عن القوّة، فمنهُ يخرج تقسيم الشّبه المحفوظ النّوع الى صفات الكمال او النقصان.

و قوله: راشحاً عنه الخير، اى يكون محرّک السّماء من حيث استفاضة الكمالات من العقل، يُفيض عنه رشحات الخير الى عالم الكون و الفساد، و يكمل بها استعداد الموادّ النّاقصة. و تلک الافاضة، ليست لغرض فى السّافل، بل من حيث انّها تُشبهُ بالعالى.

و قوله: و مبدءُ ذلک فى احوال الوضع، اى: سبب ذلک الشّبه الغير المستقر، هو الوضع. فانّ الفلک، يتحرّکُ و يستخرج بواسطة تلک الحركة الاوضاع المُمكنة من القوّة الى الفعل، و يحصل له بواسطة كُلّ وضع شبه الى الامور العالية الّتى هى بالفعل من جميع الوجوه، ثمّ اذا زال وضع، زال الشّبه الّذى كان بواسطة ذلک الوضع، و اذا حصل وضع آخر، حصل شبه آخر. فكما انّ نوع الوضع، يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشّبه بحسب تعاقب المُتشابهات، و يقبل

يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى.»

يُريدُ ان يُشير الى غاية الحركة السّماويّة و هى التّشبيه بالمبادى العالية، الّتى هى العقول المُجردّة، و ان يُنبّه على وجود تلك المبادىء.

فنقول: تبيّن فيما مرّ، انّ التّحريک الارادى، يكونُ صادراً امّا عن تصّور حسّىّ، او عن تصوّرٍ عقلىّ. و الصّادرُ عن التّصّور الحسّى، يكون الدّاعى اليه امّا جذبُ ملائم، او دفعُ منافر.(۱)

بواسطة تلک المُشابهات الفيض من معشوقه.

فهُناک اربع سلاسل: سلسلةُ الحركات، ثمّ سلسلة الاوضاع، ثمّ سلسلة التّشبّهات، ثمّ سلسلة الادراكات. و الحركات و الاوضاع، كمالاتٌ للجسم، و امّا التّشبهات و ما يترتّبُ عليها، فهى للنّفس. و نحن لا نعرف حقيقةً ذلک الشّبه.

هذا، نهايةُ تقرير الكلام فى هذا المقام. و الاعتراضُ عليه ان نقول: لم لا يجوزُ ان يكون مُراد الفلک محسوساً؟، م.

۱ - قوله: «الدّاعى اليه، امّا جذبُ ملائم او دفع منافر»، قلنا: الحصرُ ممنوعٌ لجواز ان يكـون لمعرفته، او التّشبه به، او غير ذلک. و لئن سّلمنا، لكن لا نُسلّم استحالة الشّهوة و الغضب على الفلک. و اللازمُ فى البسيط، تشابه الاجزاء المفروضة فى الحقيقة، و امّا تشابه احـواله، فـغيرُ لازمٍ. و من الجائز ان يكون للفلک، شهوات غيرُ متناهية بحسب محسوسات غير مُتناهية، كما جاز ان يكون له لذّات غير متناهية من معقولات غير متناهية. و لئن نزّلنا عن هذا المقام، فلا نُسلّم بطلان القسمين الاولين. و ما ذكروه فى بيانه يقتضى ان لا يكون للفلک مُرادٌ اصلاً، اذ لو كان له مراد، فامّا ان يحصل وقتاً ما، او لا يحصل دائما و يلزم احدُ المحذورين.

على انّا نقول: انّما لا يجوزُ ان يكون المطلوب، ذات المعشوق، او حالاً اذا كان ذات المعشوق، حالة قاراً دفعىُّ الوجود. فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقاً غير قارٍّ محفوظ النّوع، بحسب تعاقب الافراد، او حالاً من المعشوق، كذلک كما ذكروه فى الشّبه.

ثمّ بعد ذلک، لا نُسلّم انّ الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل. و انّما يكون كذلک، لو اجتمع تلک الصّفات فيه بالفعل، لكن من الجايز ان يكون اتّصافه بها على التّعاقب. غايةُ ما فى الباب، ان يكون حصول تلک الصّفات له، سابقاً على حصول التّشبهات للفلک. و لهذا احتيجَ الى الاستدلال على عدم جواز تشبّه الفلک بحاويه. و على تـقدير اجـتماع الصّـفات الغـير

فاذن، هذا التّحريکُ يكون لداعٍ، امّا شهوانيّ، او غضبيّ كما فی انواع الحيوانات. و امّا الصادر عن التّصوّر العقلی، فهو كما يصدُرُ عن نفس الانسان، بحسب عقله العمليّ. و تحريکُ السّماء لا يجوزُ ان يكون لداعٍ شهوانيّ و غضبيّ، لانّهما يختصّان بالجسم الّذی ينفعل و يتغيّر من حالٍ ملائمة، الی حالٍ غير ملائمة، الی حال غيرُ ملائمة، ثمّ يرجع الی الحال الملائمة فيلتذّ، او ينتقم من مخيّل له فيغضب. و ايضاً لانّ كُلّ حركة الی لذيذ او غلبة علی النّحو الموجود فی الحيوانات مُتناهية. فاذن، هو شبه بحركاتنا الصّادرة عن العقل العمليّ.

قوله : «و لابُدّ و ان يكون لمعشوق و مُختار، امّا لينال ذاته او حاله، او لينال ما يشبههما.»

كُلّ تحريک اراديّ، فهو لشیء يطلبُهُ المُريد و يختارُ وجوده علی عدمه و كلّ مطلوب، مختارٌ محبوب. و دوام الحركة امّا يكون لدوام الطّلب الّذی يقتضيه فرط المحبّة الثابتة و المحبّةُ المفرطة هی «العشق». فاذن، لابُدّ ان يكون تحريک السّماء لمعشوق و مختار و ذلک المعشوق يكون امّا شيئاً غير محصّل الذّات، او شيئاً محصّل الذات. فان لم يكن محصّل الذات، وجب ان يتحصّل بالحركة و الّا لكان الطّلب طلباً للاشیء و هو محالٌ. و الشّیءُ المحصّل بالحركة يكون ايناً او وضعاً او كيفاً او كماً او مايتبعها من كمالات الجسم و حينئذ انّما تكون الحركة لينال ذات المعشوق، و ان كان المعشوق محصّل الذّات، فالحركةُ لا محاله تتوجّه نحو حصول حالٍ ما للمتحرّک. فامّا ان تكون تلک الحال حالاً من المعشوق كمُما سّة او موازاة او مُلاقاة لم تكن حاصلة، فحصلت بالحركة و حينئذٍ تكون الحركة، لينال حالاً ما من المعشوق، و امّا ان لا تكون تلک الحال حالاً منه.

و يجبُ حينئذٍ ان يكون ممّا يُناسب امّا ذات المعشوق، او حالاً من احواله و الّا فلا مدخل للمعشوق فی الغرض من الحركة. و حينئذٍ لا تكونُ الحركة حركة لاجله، هذا

المُتناهية، يجوزُ ان يكون هو المبدء الاوّل، فلا يلزمُ ان يكون العقل. و لعلّک لو تأمّلتَ فی الدّليل، امكنک دفع هذه الاعتراضات، او بعضها.

خلفٌ. فاذن، يکون هذا القسم، لأجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله، فظهر من ذلک انّ تحريک السّماء الّذی کان لمعشوق، لا يخلو من ان يکون امّا لان ينال ذاته او حاله، او لينال ما يُشبههما.

و قوله : «و لو کان للاوّل لوقف اذا نال، او طلب المحال. و کذلک لو کان لطلب نيل الشّبه من حيث يستقرّ، فهو لنيل شبه لا يستقرّ.»

ای، و لو کان المعشوق ممّا ينال بالتّحريک ذاته او حال منه و بالجملة يکون من کمالات المُتحرّک الّتی لا تکون حاصلة فيه لکان لا يخلو امّا ان يحصل وقتاً ما، او لا يحصل ابداً. فان حصل وقتاً ما، وجب ان يقف التّحريک عند حصوله، و ان لم يحصل ابداً و کان المُتحرّک يطلبه ابداً، فهو طالب للمحال. و الارادةُ المُنبعثة عن ارادةٍ کلّيّة يتصّور بها جوهرٌ عاقل مجرّد عن الغواشی المادّية، يستحيل ان يکون نحو شیء محال.

فاذن، المعشوقُ ليس من شأنه ان ينال، فظهر انّ المتحرّک انّما يُريدُ نيل الشّبه به. ثمّ لا يخلو امّا ان يکون تحريکة لنيل شبه يستقرّ ککمال ما قارّ يوجد فيه شبيهاً بکمال المعشوق، او يکون لنيل شبه لا يستقرّ. و الاوّلُ محالٌ، لانّه يقتضی عود القسمين المذکورين اعنی الوقوف عند النّيل او طلب المحال، فبقی ان يکون الحرکة لنيل شبه لا يستقرّ.

قوله : «فلا ينال بکماله، الّا علی تعاقب يشبّه المنقطع بالدائم و ذلک اذا کان المتبدّل ُبالعدد، يستبقی نوعه بالتّعاقب، و يکون کلّ عدد يفرض لما هو بالقوّة، يکون له خروج بالفعل، لا محالة و لنوعه او لصنفِهِ حفظ بالتّعاقب.»

ای فلا ينال الشّبه بکماله، اذ هو غيرُ مستقرّ الّا علی تعاقب يشبّه المنقطع الحاصل من الحرکة بالدّائم لاتّصاله. و ذلک اذا کان المتبدّلُ من الجُزئيّات الغير القارّة بالعدد، يستبقی نوعه بالتعاقب. و کلّ عددٍ يفرض ممّا هو بالقوّة، يکون له خروج الی الفعل، حين انتهاء النّوبة اليه لا محالة، و لنوعه او صنفه حفظ بالتّعاقب. و التشبّهُ انّما يکون بذلک الباقی المحفوظ، دون الزائل المتصرّم.

قوله : «فيكون المتشوّق متشبّهاً ما بالامور الّتى بالفعل، من حيث برائتها عن القوّة راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو يُشبّه بالعالى، لا من حيث هو افاضة على السّافل.»

اقول: «فيكون المتشوّق»، يعنى: محرّک السماء، «مُتشبّهاً» بنحوٍ «ما»، من التّشبّه و فى بعض النسخ: فيكون المتشوّق، بفتح الواو، تشبّهاً ما، يعنى: يكون ما اليه يتشوّق المحرّک هو تشبّهاً ما، «بالامور الّتى بالفعل»، يعنى: المعشوق و هو العقل «من حيث برائتها عن القوّة رأشحاً عنه الخيرالفائض»، اى: فى حال كونه راشحاً عنه الخير «من حيث هو يشبّه بالعالى»، يعنى: مقصوده بالقصد الاوّل هو التّشبّه به من حيث البرائة عن القوّة، و امّا بالقصد الثّانى، فان يرشح عنه الخير، حال التشبّه كما يرشح عن معشوقة. و فى لفظة «يرشح»، استعارةٌ لطيفةٌ و هو انّ الخير، لا يفيضُ عن المحرّک بالذّات، بل يفيضُ عن العقل عليه، و يرشح عنه على ما تحته.

قوله : «و مبدأ ذلک فى احوال الوضع الّتى هى هيئات فيّاضة. و انّما يجرى ما بالقوّة فيها مجرى الفعل، بما يمكن من التعاقب.»

يعنى، و مبدءُ ذلک الامر الّذى يحصل التشبّه به، يكون فى احوال الوضع و ذلک لانّ الخروج من القوّة الى الفعل على الاتّصال الغيرالقارّ، اعنى؛ الحركة لا يقع الّا فى اربع مقولات، كما تبيّن فى العلم الطبيعىّ. و الفلکُ لا يمكن ان يتغيّر فى ثلاثة منها الّتى هى الكمّ و الكيف و الاين. فاذن، لا خروج له من القوّة الى الفعل، الّا فى الوضع.

و انّما قال: «الّتى هى هيئات فيّاضة»، لانّ الاجرام النيّرة، تُفيضُ انوارها على الاجسام السّفليّة بحسب اوضاعها، و الهيئاتُ ليست بذاتها فيّاضة، لكن لمّا كانت معدّات للافاضة وصفها بانّها فيّاضة. و انّما يجرى ما بالقوّة فيها، يعنى فى السّماء مجرى الفعل، بما يُمكن من التّعاقب و لذلک يحصل التشبّه. فهذا تقريرُ ما فى الكتاب.

و انّما وسم الفصل بـ«الاشارة و التّنبيه»، لاشتماله على بيان غاية الحركة السماويّة الّتى هى التشبّه، و على التّنبيه على وجود الجوهر المُتشبّه به اعنى؛ العقل.

* تنبيهٌ *

«لو کان المُتشبّه به واحداً، لکان التّشبّه فی جمیع السّماویّة واحداً و هو مختلف. و لو کان لواحد منها بالآخر مشابهة، لتشابهت فی المنهاج و لیس کذلک الّا فی قلیل.»

یُریدُ التّنبیه علی کثرة العقول المُفارقة.

و اعلم انّ **الفیلسوف الاوّل**، قد اشار فی بعض اقواله الی انّ المُتشبّه به فی الجمیع، شیءٌ واحدٌ و هوالعلّةُ الاولی، و اشار فی مواضع آخر انّ کلّ فلک فقد یخصّه معشوق یتشبّه ذلک الفلک به، فنبّه **الشیخ** فی هذا الفصل، علی انّها کثیرة. و سنذکر الوجه فی کونه واحداً فی الفصل الّذی یتلوه.

و تقریرُ الکلام[1] انّ المُتشبّهة به، لو کان واحداً، لکان التشبّه فی جمیع الاجرام

---

۱ – قوله: «تقریرُ الکلام»، توجیهُ انّ اختلاف حرکات الافلاک، یستلزمُ اختلاف التّشبّهات و اختلاف التّشبهات، یستلزمُ اختلاف المشبّه به: امّا الصّغری، فلانّ اختلاف الحرکات، امّا ان یستند الی القابل اعنی جرم الفلک، او الی الفاعل اعنی النّفس المجرّدة، لا سبیل الی الاوّل، لانّه لو کان اختلاف الحرکات مستنداً الی اجرام الافلاک، فلا یخلو امّا ان یکون لجسمیّتها من حیث الجسمیة و هو محالٌ، لانّها مشترکةٌ و المشترکةُ لا تکون علة للاختلاف، و امّا لطبیعتها و هو ایضاً محالٌ، لانّ کُل جزء من اجزاء کُلّ فلک، یحتمل ان یکون فی کُلّ جهة و علی کلّ حدٍ یفرض من السّرعة و البطؤ. و ذلک یقتضی تشابه احوالها و هکذا ان کان لهیولیاتها، فانّ الجهات بالنّسبة الیها متساویةٌ، فتعیّن ان یکون اختلاف الحرکات بسبب النّفوس و قد ثبت ان حرکاتها ارادیّةٌ و اختلاف حرکاتها بالارادة لا یکون الّا لاختلاف الاغراض، و هی التّشبهات.

و امّا الکُبری، فلانّ اختلاف التّشبهات، انّما یکون بحسب اختلاف مبادیها و هی العقول، فیکون اختلاف الحرکات، ملزوماً لاختلاف المُشبّه به، لکن الملزوم حقٌ، فالتّالی مثله. هذا هو التّقریر المجرّد المُنتج لعین المطلوب و هو کثرة المُتشبّه به.

و الشّارحُ جری علی و تیرة المتن، فحاول ابطال نقیض المطلوب و ذلک انّ المُتشبّه به، لو کان واحداً، لکان التّشبّه فی جمیع الافلاک واحداً و هو عکس نقیض الکُبری فی القیاس المقدّم، و لو کان التّشبّه فی جمیع الافلاک واحداً، لتشابه الحرکات فی الجهة و السّرعة و البطؤ، فهو عکس نقیض الصّغری، ینتجُ انّ المُتشبّه به، لو کان واحداً لتشابه الحرکات، لکن اللازم منتفٍ، فینتفی الملزوم.

و لا شکّ فی انّ هذا التّقریر زیادة مقدّمات، لا حاجة الیها، علی انّ انتظام الکلام فی الشّرح،

السّماويّةواحداً، و ذلک لانّ الجسم من حيث هو، جسمٌ لا يقتضی حركة الی جهة معيّنة و لا وضعاً معيّناً و ليس للافلاک طبائع تقتضی وضعاً معيّناً و الّا لكان النّقل عنه بالقسر، و لا جهة معيّنه، فانّ وجود كلّ جزءٌ من اجزاء الفلک، علی كلّ نسبة محتمل فی طبيعة الفلک المُقتضية لتشابه اجزائه و احواله و نفوسها ايضاً لا يجوزُ ان يكون طبعها ان يُريد تلک الجهة و الوضع الّا ان يكون الغرض من الحركة مختصّاً بذلک لانّ الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها. فاذن، السّبب اختلاف الاغراض و يلزم من ذلک اختلاف مباديها المتشبّه بها.

و اعلم انّ بعض المُتفلسفة من الاسلاميّين و غيرُهم، ذهبوا الی انّ المُتشبّه به هو الجسم، فكلّ فلکٍ سافلٍ، يتشبّهُ بما يُحيط به علی ما سيأتی بيانه و الشيخ ابطل ذلک بانّه يقتضی تشابه الحركات فی الجهات و الاقطاب، و ان اوجب قصوراً فانّما يوجبُ ضعف المُتشبّه عن التّشبّه التامّ لا مخالفته. و ليس التّشابه موجوداً الّا فی قليل، يعنی: فی

موقوفٌ علی تقدير كُبری هذا القياس، لانّ قوله: و ذلک لانّ الجسم من حيث هو جسم، لا ينتهی حركة الی جهة معيّنة، الی آخر بيانهما، لا بيان الصّغری و ان كان هو الظّاهر، و منع ذلک فی تقديم بيانها علی بيان الصّغری سوء ترتيب. و من الظّاهر انّ عدم اقتضاء الوضع المعيّن، مستدرکٌ فی البيان.

و فی الدّليل، كيف ما يقرر نظرٌ من وجوه، فانّ قوله: يحتملُ ان يكون كل جزء من اجزاء الفلک علی كل حدّ، ان أُريدَ به الاحتمال فی نفس‌الامر، فهو ممنوعٌ بالنّظر الی الطّبيعة الفلكيّة الخاصّة او هيولاه، و ان أُريد الاحتمال الذّهنی فهو مسلّمٌ، لكنّه لا ينتج المطلوب، فان أُجيب بما سيذكره الشارح فی آخر الفصل، انّ اختلاف الحركات، لو استند الی الطّبيعة او المادّة، يلزم ان يكون الحركة طبيعة، قلنا: لا نُسلّم و انّما يلزم لو كانت الحركة مستندةً اليها و هو ممنوعٌ. فانّ من الجايز ان يكون وجود الحركتين من النّفس بالارادة، و يكون عروض صفة لها، بواسطة امر آخر، كما انّا نتحرّک بالارادة. و امّا انّ هذه الحركة علی سطح الارض، لا الی جهة السّماء، فليس بالارادة، بل لانّ البدن لا يمكنُهُ الصعود. سلّمناه، لكن لا نُسلّم انّ اختلاف تحريكات النّفس للافلاک بواسطة اختلاف الاغراض، فلم لا يجوزُ ان يكون بسبب اختلاف النّفوس فی القوة و فی الضّعف، او فی سائرالاحوال، فلئن سلّمناه، لكن لا نُسلّم انّ اختلاف الاعراض، يستلزمُ اختلاف مباديها، و لم لا يجوز ان يتشبّه جميع الافلاک بعقلٍ واحدٍ من جهات متعددة؟ فلابُدّ له من بيان، م.

المُمثّلات لفلک البروج غیر ممثّل القمر. فانّها تشبه فلک البروج فی الحرکات و الاقطاب و اعترض الفاضل‌الشارح[۱]، بانّ تشبّه الفلک بالعقل، هو بان یستخرج کمالاته اللائقه به الی الفعل. و هذا معنیً مشترک بین العقول و لیس لما به امتیاز کلّ عقل عن آخر مدخل فی ذلک. فاذن، المتشبّه به شیئاً واحداً.

و الجوابُ انّ خروج الکمالات الی الفعل، امرٌ کلّیٌ لا یُمکن ان یصیر غایةً لحرکاتٍ جزئیة، بل یجبُ ان تکون غایات الحرکات الجزئیّة اموراً جزئیّةً یـلزمها هـذا المـعنی الکلّی. و ذلک الامور و ان کان اختلاف الحرکات قد دلّنا علی اثباتها، لکن لیس لنا الی معرفة ماهیّاتها المُتخالفة، طریقٌ علی ما یجیء بیانه.

قال: و یحتملُ ان یکون سبب اختلاف حرکاتها، هو اختلاف هیولاتها بالماهیّة، کما

---

۱ - قوله: «و اعترض الفاضل الشارح»، لمّا کان تقریر الدّلیل انّ وحدة المُتشبّهة به یستلزمُ وحدة التّشبه و هی تستلزمُ تساوی الحرکات، قال الامام: هـذا الالزام، لازمٌ عـلیکم، لانّکـم قائلون بوحدة المُتشبّه به. فانّ قولکم: الفلکُ یریدُ التّشبه بالعقل، لیس معناه انّه یُرید ان یجعل نفسه مثل العقل، فان فی ذلک انقلاب الحقایق، بل معناه انّ العقل خرجت کمالاته اللایقة من القوّة الی الفعل، و الفلک یُریدُ ان یستخرج کمالاتها اللایقة ایضاً من القوّة الی الفعل. و ذلک المعنی و هو خروج الکمالات من القوّة الی الفعل، مشترکٌ بـین سـایر العـقول و لا مـدخل لخصوصیة عقل عقل بذلک. فالفلک لا یطلب التّشبه الّا بموجودٍ خرج جمیع کمالاته اللایقة به من القوّة الی الفعل و هو شیءٌ واحد. فلو کان وحدة المُتشبّه به، یستلزمُ وحـدة التّشـبه، لزم تساوی الحرکات بین سایرالافلاک، لیکون التشبه واحداً فی جمیع الافلاک. فلو استلزم وحدة التّشبّه ثمّ تساوی حرکات الافلاک، لزمکم هذا الالزام.

اقول: و یُمکن انّ تقریر هذا الاعتراض بان یُقال: هذا المعنی و هو استخراج الکمالات اللائقة من القوّة الی الفعل، مشترکٌ بین سائر الافلاک، فیکون التّشبّه واحداً فی جمیع الافلاک، فلو استلزم وحدة التّشبّه لتساوی الحرکات، لزمکم هذا الالزام.

و جواب الشارح: انّ غایات حرکات الافلاک، تشبّهاتٌ جزئیة، لانّها غایاتُ حرکات جزئیة لا تُشبه کلّی و التّشبه الجزئی، لابُدّ ان یکون لمتشبه به جزئی، فلا یلزم وحدة المُتشبّه به. و لا شک انّ جوابه، اطبق علی التّقریر الثّانی، لعدم احتیاجة حینئذٍ الی تقریر هذه المُقدّمة القائلة بـانّ التّشبه الجزئی، یکون لمُتشبّه به جزئی و هی مفقودة فی الشّرح، م.

يجيء بيانه. فلا تكون كلّ هيولى، قابلةً الّا لحركةٍ خاصّة.

و الجوابُ عنه مضافاً الى ما مرّ، انّ ذلکَ يقتضى كون الحركة المُستديرة طبيعيّة و قد مرّ فساده.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«ذهبَ قومٌ(١) الى ان المتشبّه به واحدٌ فقط، و انّ الحركات كان يجوزُ فيها ان تكون

---

١ - قوله: «ذهب قوم»، اعلم انّ حاصل الكلام فى الفصل الّسابق، انّ اختلاف حركات الافلاک، يدلُّ على اختلاف الاغراض الّتى هى التشبهات، و اختلاف التّشبهات يدلُّ على اختلاف المُتشبّه به، فيكون لكُل فلک، عقل مُتشبه به و هاتان المُقدّمتان و ان لم يكونا يقينيين، الّا أنّ الظنّ واقع بهما. و الظّنُ فى هذا المقام كاف.

ثمّ ان قوماً منهم ذهبوا الى انّ اختلاف الحركات، ليس لاجل اختلاف الاغراض، بل لاجل نفع السّافل، فانّ الحركات فى جميع الجهات، سواءٌ فى تحصيل المقصود و هو التّشبه، و الحركةُ المخصوصة فى الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسّافل، فلهذا اختارها.

و للشّيخ فى ابطال هذا المذهب طريقان: الاول، انّه لو جاز ان يكون هيئة الحركة لاجل المعلول، لجاز ان يكون نفس الحركة، لاجل المعلول حتّى انّ السّكون يحصل خيريّة الفلک كالحركه، لكنّه اختار الحركة لانّها نافعةٌ للغير. و هذا نقض و ان سماه الامام معارضة. الثّانى، انّه لا يجوزُ ان يكون هيئة الحركة لاجل السّافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السّافل، لاشتراک الدليل، و هذا الطّريقُ هوا المعتمدُ فى دفع ذلک المذهب، و لهذا اضرب عن الطّريق الاول، بقوله: بل اذا كان الاصل الى آخره.

و اعتراضُ الامام على الطّريق الاول، بانّ مقصود الفلک هو التّشبه، و التّشبُهُ انّما يحصُل باستخراج الاوضاع من القوّة الى الفعل، و استخراج الاوضاع انّما هو لا لحركة ايّة حركة، ايّة حركة كانت يحصل المقصود، بخلاف السكون.

و تحرير جواب الشّارح أنّ القوم قدروا استواء الحركات فى تحصيل الغرض، و ذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلک التقدير، و الشيخ ايضاً قدر الحركة و السّكون سواءً فى تحصيل الغرض، و جوز كون اختيار الحركة لاجل الّسافل على ذلک التقدير، ثمّ انّ منع مانع تساوى السّكون و الحركة فى تحصيل الغرض منع ايضاً تساوى الحركات فى تحصيل

متشابهة و لكنّها لمّا كان سواءٌ لها ان تتحرّک الى ایّ جهة اتّفقت، فينال الغرض بالحركة، ثمّ كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئته نفّاعة لما تحت و ان لم تكن الحركة فى اصلها لذلک جمعت بين الحركة، لما استدعى منها الحركة من الغرض، و بين جعلها على هيئة نفّاعة. و نحنُ نقول: لو جاز ان تتوخّى بهيئة الحركة، نفع السّافل لجاز ان تتوخّى بالحركة ذلک، ايضاً.

و كان لقائلٍ ان يقول: لمّا كان لها ان تتحرّک، و ان تسكن سواءٌ لديها الامران، مثل جهتى الحركتين، ثمّ كان ان تتحرّک انفع للسّافل اختارته، بل اذا كان الاصل هو انّها لا تعمل لاجل السّافل، بل انّما تطلب شيئاً عالياً فيتبعه نفع، فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلک.»

قال الشيخ فى سائر كتبه: انّ قوماً لمّا سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول: انّ الاختلاف فى هذه الحركات و جهاتها، يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة الّتى تحت كُرة القمر، و كانوا سمعوه ايضاً و علموا بالقياس انّ حركات السّماويّات لا يجوزُ ان تكون لاجل شىء غير ذواتها و لا يجوزُ ان تكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين، فقالوا:

انّ نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر و لكن للتّشبيه بالخيّر المحض و الشّوق اليه، و انّ اختلاف الحركات، كان ليختلف ما يكون من كلّ واحدٍ منها فى عالم الكون و الفساد اختلافاً ينتظمُ به بقاء الانواع كما انّ رجلاً خيّراً لو اراد ان يمضى فى حاجتِهِ، سمت موضوع و اعتراض له اليه طريقان احدهما يختصّ بوصوله الى المواضع الّذى فيه قضاء و طره، و الآخر يُضيف الى ذلک ايصال نفع الى مستحقّ. وجب من حكم خيريّتِهِ ان

الغرض، فانّ الغرض ليس بمطلق التّشبه، بل حصول التّشبهات الجزئية، و لعلّها لا يحصل الامن الحركة فى هذه الجهة بهذه السّرعة.

و الحاصلُ انّ كلام الشيخ نقض اجمالى، و جواب نقض اجمالى، يجبُ ان يكون بحيث، لا يرد على اصل الدليل، لكم المنع الذى اورده على النّقض واردٌ عليهم ايضاً، و انت تعرف انّ قوله: ليس مُراد الشيخ تجويزُ السّكون على الفلک، قولٌ ما قال به الامام، فهو زايدٌ لا دخل له فى الجواب، و كذا قوله: فالعلّة الدّاعية الى اسناد اصل الحركة، الى آخر لتمام الجواب دونه، م.

يقصد الطريق الثّانی و ان لم تكن حركته لاجل نفع غيره، بل لاجل نفع ذاته.

قالوا: و كذلک حركة كُلّ فلک، انّما هی ليبقى على كماله الاخير دائماً، لكنّ الحركة الى هذه الجهة و بهذه السّرعة لينفع غيره، فهذا تقرير هذا الوهم. ثمّ قال فی ابطاله: فاوّل ما نقول لهؤلاء، انّه ان امكن ان يحدث للاجرام السّماويّة فی حركاتها قصدٌ ما لاجل شیءٍ معلول، و يكون ذلک القصد فی اختيار الجهة، فيُمكن ان يحدث ذلک و يعرض فی نفس الحركة، حتّى يقول قائل: انّ السّكون، كان يتمّ لها به خيريّة تخصّها وا لحركة كانت لا تضرُّها فی الوجود و ينفع غيرها و لم يكن احدهما اسهل عليها من الثّانی او اعسر، فاختارت الانفع. و ان كانت العلّة المانعة عن تصيير حركتهالنفع الغير، استحالة قصدها فعلاً لاجل الغير من المعلومات، فهذا العلّة موجودةٌ فی نفس قصد اختيار الجهة و ان لم يمنع هذه العلّة، قصد اختيار الجهة و ان لم يمنع قصد الحركة. و كذا الحال فی قصد السّرعة و البُطء.

قال: و ذلک لانّ كلّ قصدٍ يكون من اجل مقصود، فهو انقصُ وجوداً من المقصود لانّ كل ما من اجل شیءٍ آخر، فهو اتمّ وجوداً من الآخر و لا يجوزُ ان يستفاد الوجود الاكمل من الشّیء الاخس، فهذا ما قاله الشيخ فی هذا الموضع و هو واضحٌ.

قال الفاضل الشارح:

المعارضةُ بالسّكون غير واردة، لانّ الحركة تستخرجُ الكمالات من القوّة الى الفعل، بخلاف السكون، فاذا كان المقصودُ هو استخراجها، كان حاصلاً بكلّ الحركات. فكان الكلّ، بالنسبة اليه على السّواء و لم يكن حاصلاً بالسّكون، فلاجرم لم تكن الحركة و السّكون بالنّسبة الى غرضه على السّواء.

اقول: ليس مُراد الشيخ تجويز السّكون على الفلک، مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول، بانّه يطلب التّشبّه، بل مُرادُه بيان ضعف ما تمسّک به القوم، من الفرق بين اصل الحركة و هيئتها بانّ التمّسک بمثل ذلک، فی جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن و ذلک على تقدير كون الحركة و السّكون بالنّسبة الى الفلک على السّواء، فالعلّةُ الدّاعية الى اسناد اصل الحركة الى التّشبّه، هی بعينها داعيةٌ الى اسناد هيئتها الى مثل ذلک.

قوله : «و اذا كان كذلک، وقع الاختلاف هيهُنا بسببٍ متقدّمٍ على ما يتبع الاختلاف

من النّفع، فاذن المُتشبّه بها امورٌ مختلفةٌ بالعدد.»

ای، اذا کان الفلک غیر متحرّک لاجل ما تحته، وقع الاختلاف بسبب متقدّم علی ما یتأخّر عن الاختلاف و هو نفعُ ما تحت الفلک، ثُمّ صرّح بالمقصود و هو کون المُتشبّه بها اموراً کثیرة.

قوله : «و ان جازَ ان یکون المُتشبّه به الاوّل واحداً، و لاجله تشابهت الحرَکات فی انّها دوریّة.»

هذه اشارةٌ الی ما مرّ ذکره، و هو قول الفیسلوف الاوّل انّ المُتشبّه به واحدٌ. فحملهُ الشیخ[۱] علی انّ ذلک هو المُتشبّه به الابعد، یعنی العلّةُ الاولی.

و اعترض الفاضل الشارح علیه بانّ ذلک الواحد، ان کان مُتشبّهاً به من حیث هو ذلک الواحد، لزم تشابه الحرکات[۲] و ان لم یکن متشبّهاً به، بل کان المُتشبّه به غیره او شیئاً مُرکّباً منه و من غیره، لم یکن هو متشبّهاً به، و ایضاً تعلیل الحرکة الدّوریّة بذلک انّما یجوز لو صحّ علی الافلاک غیرها، امّا اذا کان السّکون و الحرکة المُستقیمة ممتنعین علیها، کانت الحرکة الدّوریّة واجبةٌ لها لذواتها، فتعلیلها بکون المُتشبّه به واحداً باطل.

و الجوابُ عن الاوّل[۳] انّ المُتشبّه به، علّة بوجه ما للحرکة و ان لم تکن علّة فاعلیّة لها. و العللُ، قد تکون بعیدة و قد تکون قریبة، فکذلک المُتشبّه به، و ایضاً کون المُتشبّه به القریب بحیث یمکن ان یتشبّه به لا یتصوّر االّا بعد وجوده المُستفاد من العلّة الاولی، فاذن لیس هو متشبّهاً به[۴] الّا مع اعتبار العلّة الاولی و لا یبعد ان تکون استدارة الحرکة

---

۱ - قوله: «فحمله الشیخ» جمع بین قولی الفیلسوف الاوّل: انّ المُراد من قول الوحدة: انّ المُتشبه به البعید واحد، و من قول الکثرة: انّ المتشبّه به القریب کثیرٌ فلا تنافی بین القولین، م.

۲ - قوله: «لزم تشابه الحرکات»، قُلنا: لا نُسلّم و انّما یلزم لو کان متشبهاً به قریباً و هو ممنوعٌ، بل هو متشبّهٌ به بعید. سلّمنا ذلک، لکن نختارُ أنّ المُتشبّه به، هو مع غیره، م.

۳ - قوله: «و الجوابُ عن الاول»، تقریره انّا نختارُ أنّ ذلک الواحد، متشبّهٌ به، م.

۴ - قوله: «فلا یکون هو متشبّهاً به»، قُلنا: لا نُسلّم، فانّ المُراد بالتّشبّه به، ما له مدخل فی التّشبّه به. و المبدءُ الاوّل کذلک، لانّه علّةُ وجود المُتشبّه به، فلهُ دخلٌ فی وجود ذلک، م.

المُشتركة فيها لاعتبار العلّة الاولى. و ما به تمتازُ كلّ حركة عن غيرها، لاعـتبار ذلك المعلول الّذى هو موجودٌ خاصّ.

و الجوابُ عن الثانى، انّ الحركة يمتنعُ ان تكون لشىء واجبة لذاته، لانّ المُتصرّم لا يجبُ لامرٍ ثابت، فاذن هى الافلاک ليست بحسب ذواتها، بل بحسب شىء آخـر هـو التشبّه. و اذا جاز ان تكون نفس الحركة بحسب شىءٍ آخر، لاب حسب ذات الفلک، فان تكون استدارتُها الّتى هى هيئةٌ تابعةٌ لها بسبب شىءٍ آخر اولى.

* زيادةُ تبصرة *

«الآن ليس لک ان تكلّف نفسک اصابة كنه هذا التّشبّه: بعد ان تعرفه بالجملة. فـانّ قوى البشر وهمٌ فى عالم الغُربة، قاصرةٌ عن اكتناه ما دون هذا، فكيف هذا و جوّز انّه اذا كان المحرّک يُريدُ تشبّهاً ينالُ منه على التّجدّد أمراً ان يعرض منه فى بدنِهِ انفعال يليقُ بذلک التّشبّه من طلب الدّوام، كما يعرض فى بدنک من انفعالات تتبعُ انفعال نفسک. و انت اذا طلبت الحقّ بالمُجاهدة فيه، فرُبما لاح لک سرٌّ واضح خفّى.

فاجتهد و اعلم، انّه كيف يُمكن ذلک، و انّها تكون هيئة تشبه الخيالات، لا عـقليّةً صرفةً و ان كانت خيالات عن عقليّة صرفة، بحسب استعداد تلک القُوى الجسمانيّة. و انت عند تلويح المعقولات فى نفسک، تصيب محاكاة لها من خيالک بحسب استعدادک و رُبما تأدّت الى حركات من بدنک، ثمّ ان اشتهيت ضرباً آخر من البيان مُناسباً لما كنّا فيه فاسمع.»

قد تبيّن ممّامرّ، انّ محرّک الفلک، انّما يخرُجُ بتحريكه ايّاه اوضاعه من القوّة الى الفعل طلباً للكمال اللائق به. و الاوضاع الخارجة الى الفعل، و ان كانت كمالاتٌ ما، لكنّها تكون كمالاتٌ بالقياس الى الجسم، لابالقياس الى محرّكه. فالكمالُ اللائق بالمحرّک، هو تشبّهه بمبدئه فى صيرورته بريئاً من القوّة، لكن الكمال و التشبّه، امران لمـحرّک كـلّ فـلک بالتّحريک يقعُ عليه باعتباره مقيساً الى المحرّک اسم الكمال، و بـاعتباره مـقيساً الى المبدء الفارق اسمُ التشبّه.

و الشيخُ ذكر فى هذا الفصل: انّک بعد ان عرفت وجودُ تلک الاشياء بالاجمال، فليس لک انّ تكلّف نفسک تصوّر ماهيّاتها المُختلفة بالتّفصيل، فانّ القُوى البشـريّة المـمنوّة

بالشّواغل البدنیّة، قاصرةٌ عن تصوّر ماهیّة ما هو اقرب الیها منها مثلاً کماهیّات کثیرة من کمالات النّفس الحیوانیّة بالتّفصیل، فکیف هذا؟ ثمّ اشار الی ذلک، بما یزید الاستبصار فی تصوّر کیفیّة صدور التّحریک عن الشّیء المتصوّر(۱) بصورةٍ عقلیّة، و اورد لذلک مثلاً واضحاً و هو انّ القوّة الخیالیّة فی الانسان الّتی هی المبدءُ الاوّل، لتحریک بدنه لا تتعطّل عند امعان نفسه النّاطقة فی افکارها العقلیّه، بل یتمثّل فیها صور خیالیّة، تحاکی تلک الافکار نوعاً ما من المحاکاة. و کثیراً ما یعرُضُ للبدن، من تلک الصّور انفعالات تابعةٌ لانفعال النّفس، کاضطراب بغتةً او دهشةً ا سکونٌ او غیرُ ذلک؟ فمشاهدة هذه الامور، دالّةٌ علی جواز ان یعرض لجرم الفلک انفعال مستمرٌّ تابعٌ لانفعال، یحصل فی صورته، و یجری مجری خیالاتنا فی انبعاثها عن الانفعالات الحاصل لنفسه من تصوّر کمالاتٍ مبدئُهُ المفارق الحاصلة له بالفعل.

و هذا یقتضی کون نفس الفلک مجرّدة عاقلة بذاتها، محرّکة للفلک بتوّسط صورة حیوانیّة، منبعثه عنها، منطبعة فی الفلک، کنفوسنا النّاطقة بعینها، فاشار الشیخ الی ذلک بقوله: «و انت اذا طلبت الحقّ بالمجاهدة»، ای: بالجهد فی التّأمّل و الارتیاض بالفکر لا بالتّقلید عن جمهور المشّائین، «فرُبما لاح لک سرٌّ»، هو تجرّد النّفس الفلکیّة «واضحٌ»، بعد ما اطّلعت علی احوال نفسک «خفّی»، قبل ان تعتبر احوال النّفس الفلکیّة، «فاجتهد» و باقی الفصل واضحٌ.

و هیهنا، قد تَمَّ کلامه فی غایات افعال النّفوس الفلکیّة، لکن لمّا کان ذلک مشتملاً علی اثبات عقولٍ فعّالةٍ هی مبادی تلک الغایات، اکَّدَ اثبات العقول، بضربٍ آخر من

۱-قوله«فی تصورکیفیةصدورالتحریک عن الشیءالمتصور»أی کیف یعقل أن الشیءبسبب أنه یتصورشیئاویدرک کمالایحرک شیئاًآخر.والمثال أن النفس الانسانیةربمایتعقل اموراًوینتقش فی قوةالخیال صوراًلهاعلی سبیل المحاکاةلعلاقةلهابالنفس فیسری الانفعال الی البدن ویعرض له حرکةودهشة.فکماان حدوث الانفعال فی أنفسنایوجب حدوث الانفعال فی قوةالخیال وهویوجب حدوث حرکةالبدن فلایبعدان یکون استمرارانفعال نفس الفلک موجبالاستمرارانفعال خیال الفلک وهویستتبع دوام حرکةالفلک.م

البيان و ذلک هو وجه مناسبة ما يأتی من الكلام لما قبله.

* تنبيهٌ *

«القوّةُ قد تكون على اعمالٍ مُتناهية(١) مثل تحريکُ القوّة الّتی فی المدرة، و قد

---

١ - قوله: «القوّة قد يكون على اعمال غير مُتناهية»، النهاية و اللانهاية، يعرضان لكمّ بالذات. و ماليس بكمّ بالذّات بسبب كميّة. و القوى ليست بكميّات و نهاياتها و لا نهاياتها بحسب كمية آثارها، امّا الانفصالية و هی عددُ آثارها، و امّا الاتّصالية و هی زمانها، و لا نهايتها بحسب عدد حركاتها هو الاختلاف بحسب العدّة و امّا نهايتها و لا نهايتها، بحسب زمان حركاتها، فلمّا كان الزّمان مقداراً كما يمكن ان يفرض اللانهاية له فی جانب الازدياد، يُمكن ان يفرض فی جانب الانتقاص، فهُما امّا فی جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المُدّة، و امّا فی جانب الانتقاص، فهو الاختلاف بحسب الشّدة. و لمّا استحال وجود القوّة الغير المُتناهية بحسب الشّدة، لانّ حركتها حينئذٍ امّا ان تقع فی آن و هو محالٌ لاستحالة وقوع الحركة فی الآن، و امّا ان تقع فی زمانٍ فيكون حركتها فی نصف ذلک الزّمان اشدّ، فلا يكون القوّة المفروضة غير متناهيةٍ فی الشّدة هذا خلفٌ.

و لم يعتبر الشّيخ اللانهاية بحسب الشّدة، بل اقتصر على ذكر التّناهی و اللاتناهی بحسب العدّة والمدّة، امّا مثال التّناهی، فحركة المدرة، فانّها مُتناهيةٌ بحسب المدّة، و هو ظاهرٌ بحسب العدة أيضاً، لانّ حركتها واحدة و اقلّ مراتب العدد، الوحدة و امّا مثال اللاتناهی، فحركةُ الفلک فانّها غيرُ متناهية بحسب المدّة و هو ظاهرٌ، و بحسب العدّة لانّ للفلک ادوارٌ غيرُ متناهيةٍ و كُلّ دورة حركة، فحركة الفلک، تشتملُ على حركات غير متناهية. و فيه نظرٌ، لانّ انقسام حركة الفلک، بحسب الفرض. و امّا فی الواقع، فهی متّصلةٌ واحدةٌ من الازل الى الابد و الانقسامُ الفرضی، لو كفى لم يكن حركة المدرة مُتناهية.

و امّا الشارحُ فقد قسّم النّهاية و اللانهاية الى ثلاثة اقسامٍ، فانّهما يلحقان الكمّ لذاته، او ما له كمية كالجسم، او لشیءٍ يتعلّقُ به كميّة كالقوى، فانّها يتعلّقُ بها شیءٌ له كمية و هو عملها. و اشار بقوله: منها ما يعرضُ للكمّ المتّصل، الى القسم الاوّل، فان النّهاية و اللانهاية اذا عرضتا للكمّ بالذّات، فامّا ان يكون عروضهما للكمّ المُتّصل فهُما نهاية المقدار و لا نهاية، و امّا ان يكون عروضهما للكمّ المُنفصل فهُما نهاية العدد و لا نهايته. و المقدور، كما يُمكن ان يزداد الى غير النّهاية،

تكون على اعمال غيرُ متناهية، مثلُ تحريک القوّة الّتى للسّماء، ثمّ تسمّى الاولى متناهية و الأُخرى غيرُ متناهية و ان كانا قد يُقالان لغير هذين المعنيين.»

النّهاية و اللانهاية، من الاعراض الذّاتية الّتى تلحق الكمّ لذاته، و يلحق كلّ ما له او لشىءٍ يتعلّقُ به كميّة بسبب تلک الكميّة.

فمنها، ما يعرُضُ للكمّ المُتصّل و هو تناهى المقدار و لا تناهية، و منها، ما يعرُض للكمّ المُنفصل و هو تناهى العدد و لا تناهيه. و المقدارُ نفسه، كما يمكن فرض لا نهايته فى الازدياد لا نهاية المقادير، اعنى تزايد الاتّصال، فقد يُمكن فرض لا نهاية فى الانتقاص لا نهاية الاعداد، اعنى مراتب الانفصال.

و الشّىءُ الّذى له مقدار كالجسم، او عدد كالعلل، ففرضُ النّهاية و اللانهاية فيه ظاهرٌ امّا الشىء الّذى يتعلّقُ به شىء ذو مقدار، او عدد كالقُوى الّتى يصدُرُ عنها عمل متصّل فى زمان او اعمال متوالية لها عدد، ففرض النّهاية و اللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلک العمل، او عدد تلک الاعمال، و الّذى بحسب المقدار، يكون امّا مع فرض وحدة العمل لاتّصال(١) زمانه، او مع فرض الاتّصال فى العمل نفسه، لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته.

فيكون لا نهايته لا نهاية المقدار لاتّصاله، يُمكن ان ينقص الى غير النّهاية، لانّه قابلٌ للانقسام و الانفصال دائماً، لكنّه عند انفصال الاجزاء، يكون كما منفصلاً، فيكون لا نهاية، لا نهاية العدد.

و قوله: و الشّيءُ الذى له مقدار، اشارةٌ الى القسم الثّانى من الاقسام الثّلاثة، و الى الثّالث اشار بقوله: و امّا الشّىء الّذى يتعلّقُ به شىءٌ ذو مقدار، ففرض النّهاية و اللانهاية فى القوى، امّا بحسب مقدار عملها، او بحسب عدد اعمالها. فان كان بحسب عددِ اعمالها، فان كان اعمالها غيرُ متناهية، فالقوّة غير متناهية، و ان كانت متناهية، فمُتناهية، و ان كانت اكثر، كانت اقوى، و ان كانت بحسب مقدار العمل، فامّا ان يعتبرَ فيه وحدةُ العمل، او يكون عمل واحد، يقع فى ازمنةٍ مختلفةٍ، فان وقع ذلک العمل فى الزّمان الذّى فى غاية القصر بل فى الان، فالقوّة غير متناهية، و الّا فمُتناهيةٌ. و كلّما كان الزّمان اقصر، كانت القوّة اقوى،

و فيه نظرٌ لانّا لو فرضنا حركة قوة مئة ذِراع فى عشر ساعات، و حركةقوة أُخرى مأتى ذارع فى ساعتين، يلزمُ على ما ذكره انّ القوّة الاولى، يكون اقوى، و ليس كذلک، و الحقّ فى التّقسم ما ذكرنا، م.

١ - «و اتّصال»، خ.

فالقُوى بهذه الاعتبارات، تكون ثلاثة اصناف: الاوّل، قوىً يفرُضُ صدور عمل واحدٍ منها فى ازمنةٍ مختلفة، كرماةٍ تقطعُ سهامهم مسافة محدودة فى ازمنه مختلفة. و لا محالة تكون الّتى زمانها اكثر. و يجبُ من ذلک ان يقع عمل غير المُتناهية لا فى زمان.

الثّانى، قُوىً يفرُض صدور عملٍ ما، منها على الاتّصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلفُ ازمنه حركات سهامهم فى الهواء و لا محالة تكون الّتى زمانها اكثر اقوى من الّتى زمانها اقلّ و يجبُ من ذلک ان يقع عمل غير المُتناهية فى زمانٍ غيرُ متناه.

و الثّالث، قوىً يفرضُ صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد، كرماة يختلف عدد رميهم و لا محالة تكون الّتى يصدر عنها عدد اكثر اقوى من الّتى يصدُرُ عنها عدد اقلّ. و يجبُ من ذلک، ان يكون لعمل غير المُتناهية عدد متناه، فالاختلاف الاوّل بالشدّة، و الثّانى بالمدّة، و الثّالثُ بالعدّة.

و اذا تقرّر ذلک، فنقول: نبّه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتّصاف القُوى بالنّهاية و اللانهاية على الاجمال. و كان مُرادُه ما يختلفُ فى النّهاية و اللانهاية بحسب المدّة، او العدّة فقط و لذلک تمثّل بالمدّرة الّتى تتحرّک حركة متناهية بحسبهما، و بالسّماء الّتى تتحرّکُ حركة غير متناهية بحسبهما. و ذكر انّ المُتناهى و غير المُتناهى، يُقالان للقُوى باحد هذين الاعتبارين، مع انّهما قد يُقالان لغير المعنيين، يعنى يُقالان للكم و لما هو ذوكم.

* اشارةٌ *

«الحركاتُ الّتى تفعل حدوداً[1] و نقطاً هى الّتى يقع بها الوصل و البلوغ عن محرّک

---

۱ - قوله: «و الحركاتُ الّتى تفعل حدودا»، الغرضُ بيان انّ الحركة الحافظة للزّمان، ليست الّا المُستديرة و ذلک مبنىٌ على مقدّمتين: احديهما، انّ الزّمان مقدار الحركة، و الثّانية ان للزّمان لا بدايةَ له و لا نهاية له. و قد سلف بيانهما، فتكون الحركة الحافظة للزّمان، حركةٌ لا بداية و لا نهاية لها. فتلک الحركة امّا حركةٌ واحدةٌ مستديرة، او حركةٌ واحدةٌ مستقيمة، او حركات مختلفة، فهذه اقسامٌ ثلاثة. و القسمان الاخيران باطلان، فتعيّن الاول. امّا انّه لا يجوزُ ان يكون الحركة الحافظة مُستقيمة، فلانّ كُلّ حركة مُستقيمة مُنتهيةٌ الى السّكون، اذ المتحرّک بالاستقامة امّا ان

یذهب علی استقامة الی غیر النّهایة و هو محالٌ و الّا لزم وجود أبعاد غیر متناهیة، و اما ان یرجع او ینعطف فحینئذٍ تفعل تلک الحرکة حداً معیّناً و نقطة هی نهایة الذّهاب، و بدایة الرّجوع و الانعطاف. فیکون حرکات مختلفة، لا حرکة واحدة و قد فرضته حرکة واحدة، هذا خلفٌ.

و فیه نظرٌ، لانّا لا نُسلّم أنّ الحرکة لو انعطفت، لانطفت عن الذّاهبة. لم لا یجوزُ ان یکون الحرکة الذّاهبة و المُنعطفة واحدة علی الاتّصال، فانّا اذا توجّهنا الی غایة علی مسافة فیها انعطاف، فنحن نعلم بالضّرورة انّا اذا وصلنا الی زاویةِ الانعطاف، لم ینقطع حرکتُنا، بل استمرّ علی اتّصالها و امّا انّها یمتنعُ ان یکون الحافظة للزّمان حرکات مختلفة، فلامتناع اتّصال الحرکات المُختلفة من غیر تخلّل السّکنات.

و الحجّة المشهورة فیه، انّ الحرکات المُختلفة لها حدودٌ فی المسافة، فالمتحرّک الی حدٍّ من تلک الحدود، انّما یکون واصلاً الیه فی آن، لانّ الوصول آنیٌ، فانّه لو وقع فی الزّمان، ففی نصفه امّا ان یحصل الوصول او لا، فان لم یحصل، لم یکن ما فرضناه زمان الوصول، و ان حصل، لم یکن حصوله فی ذلک الزمان، بل فی نصفه. ثمّ اذا جاوز ذلک الحدّ، صار مُبایناً او مُفارقاً له. و المُباینة و المُفارقة، یحصلان فی آن فلا یخلو امّا ان یکون آن الوصول، عین آن المُفارقة و هو محالٌ.و الّا لزم ان یکون واصلاً مُفارقاً فی آنٍ واحد، او غیره. فامّا ان یتخلّل بین الانین زمان او لا. فان لم یتخلّل، یلزم تتالی الآنات و هو محالٌ، فانه لو اجتمع آنان، یحصل امتداد و الامتدادُ الزّمانی ینطبق علی الحرکة و المسافة، فیلزمُ وجود الجُزء الّذی لا یتجزیء، و ان یتخلّل بینهما زمان فهو زمانُ السّکون، لانّ المتحرّک فی ذلک الزّمان، لم یتحرّک الی ذلک الحدّ، اذ التّقدیرُ انّه وصل الیه، و لا عنه لانّه ما ابتدء بالمُراجعة و المُفارقة.

و نقضها الشارح بالحدود المفروضة فی المسافة، حتّی یقال: المتحرّک الی کل حدٍّ یفرض فی المسافة، انّما یکون واصلاً الیه فی آن، الی آخر الدّلیل.

ـ فان قلت: لا نُسلّم انّ المُتحرّک وصل الی الحدّ المفروض، فانّ الحدّ المفروض معدومٌ فی الواقع و الوصول الی المعدوم محالٌ، فضلاً عن الوصول فی آن.

ـ قلتُ: لا معنی للوصول الی الحدّ المفروض، الّا الحصول فی حیّز، بحیث اذا فرض ذلک الحدّ موجوداً کان الحصول فی ذلک الحیّز عنده. و الوصول بهذا المعنی ضروریٌ و النّقضُ به لازمٌ. و انّما قیّد الحدود بالمفروضة، لانّه لو نوقض بالمسافة الّتی یکون فیها حدود بالفعل، فرُبما یلزم السّکنات فی مثل تلک المسافة، کما اورد الشیخ نقضین:

موصل يكون فى آن الوصول موصلاً بالفعل. فانّ الايصال، ليس مثل المُفارقة و الحركة و غير ذلک، ممّا لا يقع فى آن. ثمّ انّهُ يزول عنه كونه موصلاً فـي جـميع زمـان مـفارقة المُتحرّک للحدّ و يكون صيرورته غير موصل دفعةً و ان بقى زماناً لاككون الشّىء مفارقاً و متحرّكاً. و الآن الّذى يصيرُ فيه غير موصل دفعةً، غيرُ الآن الّذى صار فيه موصلاً دفعة. و بينهما زمان كان فيه موصلاً و هو زمان السّكون لا محالة.»

يريدُ بيان امتناع اتّصال الحركات المُختلفة بـعضهابعض، مـن غـير ان يـقع بـينها سكونات ليبيّن به انّ الحركة الّتى هى علّة الزّمان وضعيّةٌ دوريّة.

و اعلم انّ القُدماء، اختلفوا فى هذه المسئلة، فذهب المعلّم الاوّل و اصحابه الى اثبات هذا السّكون و ذهب افلاطون و من تبعهُ الى نفيه. و لكلّ واحدٍ مـن الفـريقين حـججٌ و مُناقضات.

و الحُجّة المشهورة لمثبتيه، انّ المتحرّک الى حدّ ما بالفعل، انّما يصيرُ واصلاً اليه فى آن، ثمّ انّه اذا تحرّک عنه فلا محالة يصيرُ مُفارقاً، او مُبايناً له، بعد ان كان واصلاً اليه ايضاً فى آن، و لا يُمكن اتّحاد الآنين، لانّ ذلک يقتضى كون ذلک المُتحرّک فيه واصلاً مُبايناً معا. فاذن، هما مُتغايران و لا يُمكن تتالى آنين من غيرِ تخلّل زمان بينهما لما مرّ فى ابطال القول بالاجزاء الّتى لا تتجزّء. فاذن، بينُهُما زمان و المتحرّک المذكور، لا يُمكن ان يكون فى ذلک الزّمان متحرّكاً، لانّه ليس بمتحرّک الى ذلک الحدّ، و لا عنه، فاذن هو ساكن.

و هذه الحجّة ضعيفةٌ، لانّها بعينها قائمةٌ فى الحدود المفروضة فى المسافات المُتّصلة

الاول، انّا اذا ركبنا كُرة على دولاب دائم الحركة، و فرض فوقها سطح بسيطٌ، بحيث يلقاها عند الصّعود و الكُرة تصيرُ مماسة لذلک السّطح، ثمّ يصيرُ لا مُماسة فيلزم ان يكون بين الآنين سكون الثّانى، انّ المسافة اذا حصل فيها نقط بالفعل، بان كان بعضُها اسود و بعضها ابيض، او كان اجزائُها منضود على التماس يلزم الوقوفات عند تلک الحدود، و حاصلُ جواب الشيخ، التزام السّكون فيها.

و اورد الامام النّقض بمُماسة كُلّ كوكب، لنقطةٍ معينةٍ من الفلک المحيط بفلكه كما اذا كان فى التّدوير على اوج حامله، او فى حضيض التّدوير و حضيض حامله، و بوصل الكوكب الى الاوج و الحضيض و مسامتها لنقطة الاعتدالى. و هذه النّقوص ايضاً بحدودٍ مفروضة، م.

الّتى تقطعها حركة واحدة. و قد ابطلها الشيخ فى «الشفاء»[1]، بان قال: مُباينة المتحرّک

۱ - قوله: «و قد ابطلها الشيخ فى «الشفاء»»، لمّا كانت المُفارقة و المُباينة، هى حركة الرّجوع، فهيهُنا آنان؛ آنٌ يقع فيها ابتداء الرّجوع، و آنٌ يصدق على المتحرّک الرّاجع انّه مفارقٌ مباين. فلا شکّ انّه يصدُقُ عليه فى كُلّ آن، يفرض فى زمان الرّجوع انّه متحرّک مفارق. فان ارادوا بآنِ المُباينة هو الاوّل، فلا نسلّم المُغايرة بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن عينُ آنِ الوصول الّذى هو انتهاء الذّهاب، حتّى يكون هذا الآن فصلاً مشتركاً بين زمانى الحركتين، اعنى؛ زمان الذّهاب و زمان الرّجوع.

فانّ نسبة الآن الى الزّمان، نسبة النّقطة الى الخطّ و كما انّ النّقطة عارضةٌ للخط، كذلک الآن عارضٌ للزّمان و كما انّ النّقطة يُمكن ان يكون فصلاً مُشتركاً بين خطّين، اى تكون بداية لخط و نهاية لآخر، كذلک الآن، يُمكن ان يكون فصلاً مشتركاً بين الزّمانين. و ان ارادوا بآن المُباينة هو الثّانى، فلا نُسلّم ان يكون الزّمان المُتخلّل بين آن الوصول و هذا الآن زمان السّكون، بل زمان الحركة و هو بعض حركة الرّجوع، فانّ كل آنٍ يفرض من آنات حركة الرّجوع، يتخلّل بينه و بين آن ابتداء الرّجوع بعض حركة الرجوع.

و وجه الامام، الحجّة بالوصول و اللاوصول، بانّ الحركة الواصلة الى حدٍّ معيّن فالقوّة المحرّكة اليه موجودةٌ حال الوصول، لاستحالةِ الوصول من غيرِ علة، و الوصول آنى لا كالحركة، فانّها لا تقع فى الآن. و اذا زال الاتّصال عن القوّة المحرّكة، يكون زوال الوصول فى آنٍ آخر و بين الآنين زمان السّكون.

و لا شکّ انّ الاعتراضَ واردٌ عليه ايضاً لجواز ان يكون الوصول فى آنٍ هو طرف الزّمان الذّى يحصل اللاوصول فى كُلّه. و قد صرّح به الشيخ حيثُ قال: و كذلک ان اوردوا بدل لفظ المُباينة اللامُماسة اذ لا فرق بين الوصول و المُماسة و اللاوصول و اللامماسة. و كان نقل هذا الكلام من الشارح، انّما هو للتّنبيه على تزئيف توجيه الامام على انّه حمل المحرّک الموصل على القوّة المحرّكة و حينئذٍ يكون التّعرض له و لوجوده فى آنِ الوصول، مستدركاً فى الاستدلال، اذ يكفى ان يقال: الحركةُ الواصلة الى حدٍ يكون وصولها الى ذلک الحدّ آنىٌ و زوال الوصول عنه فى آخر. و امّا آن الوصول عن القوّة، فلا دخل له فى الدّلالة.

ثمّ انّ الشّارح قرّر الحجّة بميلين، كما صرّح الشيخ فى «الشفاء» و «النجاة» و تقريرها: انّ الحركة الموصلة الى حدّ، انّمايصدُرُ عن علة موجودة و تلک العلّة لها اعتباران: احدهما، كونها مُزيلة للمتحرّک عن حدٍّ ما مقرّبة له، الى الحدّ الّذى يتوجّهُ الآخر. و ليس بهذا الاعتبار ميلاً اذ لا

معنى للميل و الميلان الّا الانصراف عن حدٍّ و التّوجه الى آخر.

و ثانيهما، كونها موصلةً الى الحدّ الّذى يتوجّهُ اليه. و من البيّن المكشوف، انّ معنى الاتّصال الى الحدّ غير التّقريب. و بهذا الاعتبار، يُسمّى ميلاً و ان كان الموضوع واحداً، فتلك العلّة موجودةٌ بهذا الاعتبار فى آنِ الوصول، لانّه علّة الوصول. و العلّة باقيةٌ مع بقاء المعلول. فاذا انصرف عن ذلک الحدّ، فلابُدّ من وجود ميلٍ آخر، لانّ حركة الذّهاب و حركة الرّجوع مُختلفان و يستحيلُ حصول الحركتين المُختلفين عن ميل واحد. و هذا الميل يوجدُ فى آن آخر و الّا لزم اجتماع ميلين مختلفين فى آن واحد، و انّه محالٌ. و بينهما زمانُ السّكون، لانتفاء الميل، لانّه لو وجد لكان امّا مقرّباً الى ذلک الحدّ فلا يكون واصلاً اليه و قد فرضنا الوصول اليه، هذا خلفٌ. و امّا ان يكون مُبعداً عنه، فيكون زايل الوصول و هو بعد لم يزل وصوله. فتعيّن انّه لا ميل له فلا حركة. و النّظر فى هذا التّوجيه من وجوه:

ـ احدها، انّ فى قوله: الحركةُ الموصلة انّما تصدُرُ عن علة، مساهلةٌ لانّ الميل آلةٌ للطّبيعة كما تقرّر، فكيف صار مصدراً للحركة؟ و قال: الحركةُ الموصلة، انّما توجد بسبب علة موجودة و لتلک العلّة اعتباران، لتخلّص عن الاشكال.

ـ ثانيها، انّه يكفى فى الاستدلال ان يُقال: وصول الجسم المتحرّک الى حدّ، انّما هو بسبب الميل المتحرّک، فلابُدّ ان يكون موجوداً فى آن الوصول لاستحالة وجود المسبّب بدون السّبب. و القول بانّ له اعتبارين، يسمّى باحدهما ميلاً و لا يسمّى بالآخر، مستدرکٌ لا دخل له فى الاستدلال. و يمكن ان يقال: انّه جوابُ سؤال و هو انّ الميل انّما ينبعثُ عن القوّة المُتحرّكة لاجل الحركة، فاذا انعدمت الحركة، فينعدم الميل، فكيف يوجدُ فى حال الوصول.

فاجاب بان الميل من شأنه، انّه مزيلٌ للجسم، عن حدٍّ موصلٍ الى حدٍ آخر، فاذا وصل الجسم، زال عنه الازالة و بقى الاتّصال الى الحدّ، فهو ينعدمُ فى حال الوصول من حيث الازالة موجودةٌ من حيث الاتّصال.

ـ و ثالثها، انّه لا حاجة فى الدّليل الى التّعرض للميل الاوّل، اذ يكفى ان يُقال: تحرّک الجسم الى حدّ، فوصوله الى ذلک الحدّ آنىٌ، ثمّ اذا تحرّک عن ذلک الحدّ، فقد زال وصوله و انّما يكون زوال وصوله و حركته عن ميل حادث و حدوثه ليس فى جميع زمان اللاوصول، و آنُ الوصول، و آن اللاوصول، و بينهُما زمان السكون.

و الجوابُ: ان ما قرّرهُ الشيخ، مبناهُ على امتناعِ اجتماع ميلين، فلابُدّ من التّعرض للميل الاوّل. و

للحدّ الّتى هى حركته عنه، انّما يقعُ فى زمان كالحركة. فان عنوا بآن المُباينة طرف زمان

امّا ما ذكرتُم، فهو دليلٌ آخر فى الدّلالة و تعيين الطّريق غيرُ لازم.

ـ و رابعها، انّ هذه الّدلالة، يتمّ بدون المقدّمة القائلة بانّ الميل آنىّ، ليس كالحركة.

فنقول: هذا فى الحقيقة ليس مقدّمةٌ فى الدّليل، بل جوابُ سؤال مقدّر، عسى ان يقال: الميل لا خفاء فى انّه مستمرٌ و يبقى زماناً كالحركة، فلم لا يجوزُ ان يكون الميل زمانياً كالحركة؟

اجاب بانّه ليس كالحركة، فانّهما و ان وقعا فى الزّمان الّا انّ الميل، يوجدُ فى الآن و يستمرّ، و الحركةُ لا تقع الّا فى الزّمان.

ـ و خامسها، ان اردتُّم بقولكم: الميلُ علّة الوصول، انّه علةٌ موجبةٌ له، فهو ممنوعٌ و ان اردتّم انّه علّة معدّةٌ للوصول، فمسلّمٌ و لكن لا يلزمُ وجوده فى آنِ الوصول، لعدم اجتماع العلّة المُعدّة مع المعلول.

ـ و سادسها، انّه اذا وصل المتحرّك الى حدٍّ يتوجّهُ اليه، فلو وجب بقاء الميل الموصل فى ذلك الحدّ، لزم ان يكون الجسم، اذا تحرّك الى حيّزه الطّبيعى، يبقى الميل الموصل فيه ما دام فى حيّزه، لكنّهم صرّحوا بخلافه. و يُمكنُ ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرّك من الهواء الى حيّزه الطّبيعى، فلا شكّ فى بقاء ثقله و لكن ثقله مادام فى الهواء، كان مُزيلاً مقرّباً و بهذا الاعتبار، هو ميل، فاذا وصل الى حيّزِهِ كان ثقله موصلاً و يبقى مادام فى حيّزه الطّبيعى، و الّذى زال، هو الميل من حيث انّه ميل.

ـ و سابعها، انّ الثّابت امتناع اجتماع الميلين و امّا امتناع اجتماع المحرّك الموصل و الميل الثّانى، فممنوعٌ و ذلك لانّ امتناع اجتماع الميلين، لانّ احدهُما مقرّبٌ الى حد، و الآخر مبعدٌ عنه. و هذا لا يتأتى فى المحرّك الموصل. و جوابه: انّ من البيّن امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الاتّصال الى حدّ، و فيه بالفعل التّنحى عنه.

و ثامنها، انّ الحجر اذا تحرّك فى الهواء قسراً و ضربنا يدنا فى اثناء حركته عليه، حتّى انزلناه، فلا شكّ انّ يدنا تحرّك بالمُشايعةف ى جهة النّزول. فلو سكن الحجر، وجب سكون يدنا ايضاً، لكن حركة اليد معلومةٌ قطعاً.

ـ و تاسعها، انّ الحركة لمّا انحصرت فى الطّبيعة و القسريّة و الاراديّة، كذلك السّكون الّذى هو مُقابلها، منحصرٌ فى الاقسام الثّلاثة. فلو سكن الحجر المقسور فى الهواء، كان سكونه امّاطبيعاً، او ارادياً و هو ظاهرُ الاستحالة التّخلخليّة، م.

المُباينة، فليس يمتنعُ ان يكون ذلک الآن، هو بعينه آن الوصول، لانّه طرفٌ للحركة عن ذلک الحدّ و طرف الحركة يجوزُ ان يكون شيئاً ليس فيه حركة، و ان عنوا به آناً يصدُقُ فيه الحكم، على المتحرّک بانّه مُباينٌ فهو آن مغايرٌ لذلک الآن و يكون بين الآنين زمان، و لكن لا يكون المُتحرّک المذكور ساكناً فى ذلک الزّمان، بل يكون قاطعاً مسافة تقع بين الحدّ المذكور و بين الموضع المُباين لذلک الحدّ.

قال: و كذلک ان اوردوا بدل لفظة «المباينة» لا مُماسّة، فانّه يجوزُ ان يكون طرف زمان اللاممانسّة مماسّة.

ثمّ اقام الحجّة على ذلک بانّ الحركة الموصلة الى الحدّ المذكور، انّما تصدُرُ عن علّة موجودةٍ تسمّى باعتبار كونها مُزيلة للمتحرّک عن حدٍّ ما، مقرّبة الى حدّ آخر ميلاً. و تلک العلّة، هى علّة وصول المتحرّک الى الحدّ المذكور، لكن لا تُسمّى باعتبار الايصال ميلاً، فاذن هى موجودةٌ فى آن الوصول. و الميل من الامور الّتى توجدُ فى آن، و ليس من الامور الّتى لا توجدُ الّا فى زمان كالحركة.

و امّا المُباينة، فلا تحدث الّا بعد وجود ميل ثانٍ يحدث ايضاً فى آن و يبقى زماناً ما، فلا يكون الآن الّذى حدث فيه الميل الثّانى هو آن الوصول، لامتناع اجتماع الميلين المُختلفين فى جسمٍ واحدٍ كما مرّ. فاذن، بين الآنين زمان يكون المتحرّک فيه عديمُ الميل و بسبب عدم الميل، يكون ساكناً.

و بعد تقرير هذه المقدّمات، نعودُ الى تقرير المتن، فنقول: الشيخُ عبّر عن الحركات المُختلفة بالّتى تفعل حدوداً و نقطاً، و الحدُّ اعمّ من النّقطة[١]، فانّ كلّ نقطة حدّ و لا ينعكس. و جميع الحركات المختلفة، تفعل حدوداً مثلاً الحركة فى الكيف، اذا كانت متوجّهة الى غايةٍ ما، ثمّ راجعة عنها. فانّها انّما تنتهى الى حدٍّ ما، ثمّ يرجع عنه، فهى قد

---

١ - قوله: «و الحدُّ اعمّ من النّقطة»، لمّا كان الدّعوى و هى انّ الحركات المُختلفة يمتنع ان تتّصل من غير تخلّل سكون غاية يتناولُ انواع الحركات، سواءٌ كان فى اين، او كمّ، او كيف، او وضع، كان الاولى ان يعبّر عن الحركات المُختلفة بالّتى تفعل حدوداً، لانّ كل حركة من الحركات، يتوجّهُ الى غاية فهى منتهى الى الغاية فهى فاعلة حداً، لكن ضمّ الشيخ النّقطة الى الحدود، لانّ البيان فى الحركة الاينيّة اسهل. و لذلک خصّص الدّعوى بعد ما عمّها، م.

فعل ذلک الحدّ.

و انّما اورد النّقطة بعد ذکرالحدود، لانّ البیان فی الحرکات الاینیّة المُختلفة الّتی تفعل مقطاهی نقط زوایا الانعطاف، او الرّجوع یکون اسهل و اوضح و انّما وصف تلک الحرکات بانّها هی الّتی یقعُ بها الوصول[1] و البلوغ، لانّ الحرکة المُتوجّهة الی حدٍّ ما، انّما

---

۱ - قوله: «و انّما وصف تلک الحرکات، بانّها هی الّتی یقع بها الوصول»، هذا لیس بوصف للحرکات، بل هو محمولٌ علیها. فلو قال: انّما حمل علی الحرکات، کان اظهر. و انّما حملهُ علیها لانّ الحرکات الفاصلة للحدود، هی الحرکات المُنتهیة المُنقطعة. و الحرکات المُنقطعة و الحرکات المُنتهیة المُنقطعة واصلةٌ الی حدود من المسافة بالضرورة، ای یقع بها وصول الجسم الی حدودِ المسافة. و الیه اشار بقوله: لانّ الحرکة المتوجّهة الی حدّ، انّما ینقطع بالوصول الیه. و فیه مساهلةٌ لانّ الحرکة رُبما یتوجّه الی حدّ و یثبت دون ذلک الحدّ، نعم انقطاع الحرکة لا یکون الّا بالوصول الی حدٍ من حدود المسافة و ان لم یکن هو الحدّ الذی توجّهت الیه الحرکة و هذا لیس بیان فایدة تلک المقدمة فی الاستدلال، بل بیان صدقها. و الفائدة انّه لو اقتصر علی انتهاء الحرکات، فیُقال: الحرکةُ اذا انتهیت یکون انتهائها فی آن، ثمّ اذا ابتدئت حرکة اُخری یکون ابتدائها فی آن آخر و بین آنین زمان، لم یتمّ لجواز ان یکون آن ابتداء الحرکة الاُخری هو انتهاء الحرکة الاولی، فلابُدّ من الدّلالة علی تغایرهما. فقد بان لک انّ المُراد بالحدود فی قوله: هی الّتی تفعل حدوداً، حدودُ الحرکة و هی نهایاتها و انقطاعاتها، کما صرّح به الشیخ فی «الشّفاء». و هی قوله: هی الّتی یقعُ بها الوصول، ای وصول الجسم المتحرّک الی الحدود، ای حدود المسافة، و ذلک ظاهرٌ.

و امّا قوله: فالحرکة الّتی یقع بها وصول بالفعل، فهی منقطعةٌ منتهیة. فهو عکس المقدّمة المذکورة، ای الحرکة الواصلة الی حدٍّ من حدود المسافة المُنقطعة منتهیة. و انت تعلمُ انّ اتمام البرهان، لیس یتوقّفُ علی هذا العکس، مع انّ ما تقدّم من التّعرض واردٌ علیه. و لعلّه انّما ذکره لانّ قوله: هی الّتی یقع بها الوصول، دالٌّ علی الحصر و المساواة، لکن من الجایز ان لا یکون هذا المفهوم مراداً. و انّما المُراد منطوقه فقط، او للتّنبیه علی ان وجود حدود المسافة یستدعی وجود حدود الحرکة و هو ممنوعٌ. غایة ما فی الباب، انقراض الحدود فی الحرکة، و امّا وجود حدّ فی الحرکة، حتّی ینقطع تلک الحرکة و یبتدء حرکة اُخری مخالفة لها، فلا.

و امّا قوله: و الحرکةُ الواحدة الّتی لا تنقطعُ لا یقع بها وصول الّا بالفرض، فهو عکس نقیض العکس. و لیت شعری، اذا لم یثبت وصول الحرکة الواحدة، کیف ینتقض الحجّة المشهورة

تنقطع بالوصول اليه، فالحركةُ الّتى يقع بها وصول بالفعل هى منقطعة و الحركةُ الواحدة الّتى لا ينقطعُ لا يقع بها وصول الّا بالفرض. و انّما ذكر المحرّك الموصل بقوله: «عن محرّك موصل»، لانّ الحجّة المُعتمدة عليها عنده هى المبنيّة على امتناع اجتماع المحرّكين المختلفين، اعنى المليلين. و لم يسّم المحرّك الموصل بالمليل، لانّه انّما يسمّى ميلاً باعتبار آخر، كما مرّ و انّما وصف المُحرّك بانّه يكون فى آن الوصول موصلاً بالفعل، ليستدلّ بذلک على وجوده فى ذلک الآن.

و اشار الى امكان وجوده فى آن، بقوله: «فانّ الايصال ليس مثل المفارقة[۱] و الحركة و غير ذلک ممّا لا يقع فى آن»، ثمّ اثبت بعد ذلک الآن الثانى[۲]، بقوله: «ثمّ انّه يزولُ عنه

بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة. و ما ذلک الّا تناقضٌ محض، م.

۱ - قوله: «و اشار الى امكان وجوده فى آنٍ بقوله: فانّ الايصال ليس مثل المُفارقة»، هذه اشارةٌ الى امكان الوجود، بعد الاستدلال على الوجود. و هو هذيانٌ و الاولى ان يقال: انّه جوابٌ لسؤالٍ ذكره فى الميل، م.

۲ - قوله: «ثمّ اثبت بعد ذلک الآن الثانى»، لمّا كان حاصل الدّليل انّ هيهُنا آنين؛ آنُ الوصول، آن اللاوصول و بينهُما زمان السّكون و فرغ عن اثبات الآن الاوّل، شرع فى اثبات الآن الثانى. و انّما قال: يزولُ عن المحرّک كونه موصلاً، لانّ المحرّک الموصل اصلى و هو الطّبيعة او الارادة، او القاسر، و غيرُ اصلى و هو الميل. و الميل و ان انعدم فى جميع زمان زوال الوصول، الّا انّ الّطبيعة ـ مثلاً ـ باقيةٌ و زال عنها الايصال.

و لقائل ان يقول: حمل المحرّک الموصل فيما سبق على الميل، و الضّميرُ فى قول الشيخ: «ثمّ انّه يزول عند كونه موصلاً»، يرجعُ الى ذلک المحرّک، فحمله هيهُنا على الطّبيعة يُنافى ذلک، و لهذا حمل الامام المحرّک الموصل على القوّة الجسميّة، فانّ القوّة الجسميّة فى آن الوصول، موصلةٌ بالفعل، ثمّ يزول عنها الوصول فى زمان المُفارقة و الآن الذى يصيرُ غير موصلة، غير الآن الّذى يصيرُ فيه موصلة، فبينهما زمان سكون، و قد مرّ ما فيه.

و الصّوابُ ان يقال: اذا زال وصول الجسم المتحرّک الى الحدّ المتوجّه اليه، و فارقة فيه، فهناک امران: انعدام الميل بالمرّة، و زوال الايصال عنه، لكن لم تثبت بعد ان الميل الاوّل يمتنعُ ان يوجد فى زمان المُفارقة، و زمان الوصول ثابتٌ بالفرض. و الكلامُ يتمّ من غير حاجةٍ الى اثبات انعدام الميل، فلهذا لم يقل: ثمّ ينعدمُ فى جميع زمان مُفارقته المتحرّک عن الحدّ، و ذلک لانّ

المتحرّک الموصل، موجودٌ فی آن الوصول. ثمّ زوال الوصول، انّما هو بسبب الحرکة الثّانیة، و الحرکة الثّانیة انّما هی بسبب المیل الثّانی و میلُ الثّانی، لا یکون فی آن الوصول و الّا لاجتمع المیلان المُختلفان فی آن و هو محالٌ، بل فی آنٍ آخر فیه اللاوصول.

و غایة تقریرُ کلام الشارح فی اثبات الآن الثانی، ان یُقال: زوال الوصول و ان استمرّ زماناً الّا انّ حدوثه آنیٌّ، لانّ المیل الموصل موجودٌ فی زمان، ثمّ صار غیر موصل فی زمانٍ آخر، فلابُدّ ان یکون بین الزّمانین آنٌ، فذلک الآن، لا یجوزُ أن یکون آنُ الوصول و لا آن اللاوصولِ لامتناع ارتفاع النّقیضین، و لا یجوزُ ایضاً ان یکون آنُ الوصول، لانّ السّبب الموصل فی زمان الوصول، موجود و الشّیءُ الموجود ما لم یرد علیه ما یعدمه لم ینعدم. و الواردُ الّذی یُوجب انعدامه، هو المیل الثّانی الّذی هو ضدّه فما لم یطره المیل الثّانی، لم ینعدم السّبب الموصل و حصول المیل الثانی، لا یکون فی جمیع الزّمان اللاوصول، بل فی طرف الزّمان اللاوصول الّذی هو الآن، الفاصل فیکون فیه اللاوصول لانّه معلوله.

و فیه نظرٌ، لانّ الّذی ثبت انّ الوصول آنیّ و امّا استمرارُهُ فی زمان، فیتوقّفُ علی سکونه ضرورة انّه اذا فارق الحدّ لم یبق الوصول، فلو اثبت الوصول لذلک لدارت الحجّة.

ثمّ هب انّ السّبب الموصل، موجودٌ فی زمان، لکن لا نُسلّم انّه ینعدم اذا صار غیر موصل، فاذا کان محرکاً موصلاً و زال التّحریک و لم ینعدم، فلم لا یجوزُ ان یزول الاتّصال ایضاًو لا ینعدمُ فضلاً عن محاولة سبب عدمه. سلّمناهُ لکن انعدام الشّیء کما جاز ان یکون بطریان الضّد، کذلک یجوزُ ان یکون بانتفاء شرط، و وجود مانع.

ثمّ لو ثبت وجود المیل الثّانی فی آنٍ هو لا یکون آنُ الوصول، لوجود المیل الاوّل فیه و امتناع اجتماع المیلین، فلا حاجة اذن الی قوله: و کان اللاوصول الّذی هو معلوله حاصلاً معه. و ایضاً کفی ان یقال: اللاوصول آنیٌّ، لانّ السّبب الموصل موجودٌ و لا ینعدمُ الّا بحدوث میل آخر فی آنٍ فیه اللاوصول، لانّه معلوله، فلا حاجة الی باقی المقدّمات اصلاً. و الحاصلُ انّ اثبات الآن الثّانی یُمکنُ بطریقین: احدهما، ان یُقال: زوال الوصول، انّما هو بالمیل الثّانی، و المیل الثّانی آنیٌّ فیکونُ هناک آنٌ فیه المیل الثّانی و هو لیس آنُ الوصول و الّا لاجتمع فیه المیلان، بل آنٌ آخر، فیکون بین الآنین زمان.

و الطّریق الثانی، انّ الوصول انّما یزولُ بالمیل الثّانی و هو یحدثُ فی زمان اللاوصول، بل فی آنٍ ابتدائه فیکون فی هذا الآن اللاوصول، فهو لا یکون آنُ الوصول فلو اثبت الآن الثّانی بالطّریق

كونه موصلاً»، الى قوله: «لا ككون الشّیء مُفارقاً و متحرّكاً»، و انّما قال: يزول عن المحرّك كونه موصلاً، مع انّ المُحرّك القريب، اعنى الميل الاوّل، لا يكون باقياً عند مُفارقة المتحرّك للحدّ، لانّ المحرّك الاصليّ الّذى ينبعثُ الميل عنه، اعنى الطبيعة او الازادة او القوّة القاسرة، رُبّما يكون باقياً و يزول عنه ما هو بسببه كان محرّكاً و هو الميل.

و اشار بقوله: «فى جميع زمان مفارقة المتحركّ للحدّ»، الى انّ الزّوال المذكور انّما يكون فى جميع ذلك الزّمان حاصلاً. و اشار بقوله: «و تكون صيرورته غير موصل دفعة و ان بقى زماناً»، الى وجود الزّوال فى الآن، هو مبدءُ ذلک الزّمان. و ذلک لانّ الشّیء اذا كان موصلاً فى زمان، ثمّ صار غير موصل فى زمان آخر، فلابُدّ من آن يفصل بين الزّمانين و لا يجوزُ ان يكون الشّیء فى ذلک الآن، لا موصلاً و لا غير موصل، لامتناع خلّوه من النّقيضين، و لا يجوزُ ان يكون موصلاً، لانّ الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه، فانّه لا يزول.

و الواردُ اذا كان ممّا يوجد فى آنٍ كان، لا محالة موجوداً فى الآن الفاصل. فكان اللاايصال الّذى هو معلوله ايضاً حاصلاً معه. و انّما لم يذكر المحرّك الثّانى (١) اعنى الوارد

الاوّل، لم يحتجّ الى اثبات الايصال، و ان اثبته بالطّريق الثّانى، فالحجّة ليست مبنيةً على امتناع اجتماع الميلين، بل يكفى ان يقال: انّ اللاوصول، ليس آنُ الوصول و الالكان الجسم واصلاً غير واصل فى آنٍ واحد، و هو محال، م.

١ - قوله: «انّما لم يذكر المحرّک الثانى»، لما ذكر انّ هذه الحجّة مبينةٌ على امتناع اجتماع الميلين و ذلک انّما يكون لو اثبت ميلين، لكن الشّيخ ذكر المحرّک الموصل و هو الميل الاوّل و لم يذكرالميل الثّانى، بل اقتصرَ على انّ اللاوصول آنىٌ فزعمَ انّ الحجّة تمشى من غيرِ حاجةٍ الى ذكر الميل الثّانى، لانّ الميلين المُختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما، بناناً على القائده المشهورة و هى انّ التّقابل بالذّات انّما هو بين الايجاب و السّلب و امّا تقابل الضدّين و غيرُهما، فليس لذاتيهما، بل لانّ كُل واحدٍ منهما، يستلزمُ عدم الآخر فالميلان انّما يتقابلانِ لاستلزام كُلّ واحدٍ منهما عدم الآخر و لمّا كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاوّل و الميل الاوّل ممتنعُ الاجتماع مع عدمه، استغنى الشيخ بزوال الايصال عن ذكر وجود الميل الثّانى فان ذكر المُتقابلين بالذّات مغنٍ عن ذكر المُتقابلين بالعرض.

و لعلّ المُراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرّک الثّانى، لانّ الحجّة لا تحتاج الى اثباته،

المُتجدّد لانّ الحجّة تتمشّى من غير ذلک. فانّ الميلين المُختلفين، ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما، بل لانّ كلّ واحدٍ منهما، يستلزم عدم الآخر. و لمّا كان وجود الميل الاوّل ممتنعُ الاجتماع مع عدمه، اكتفى بذكرِ عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثانى. ثمّ اشار الى تغاير الآنين، بقوله: «و بينهُما زمان كان فيه موصلاً» و ذلک لانّ الميل الثّانى، لم يتجدّد فيه بعد و انّما قال: «و هو زمان السّكون لا محالة»، لانّ سبب الحركة أعنى الميلين معدومان(۱) و هيهُنا قد تمّ الحجّة.

قال الفاضل الشارح: انّها مبنيّةٌ على استحالة تتالى الآنات. و فيه اشكال، و هو انّ عدم الآن، يكون امّا على التّدريج او دفعةً. و الاوّلُ باطلٌ و الّا لصار الآن زمانيّاً(۲) و الثّانى يقتضى ان يكون آن عدمه متّصلاً بآن وجوده، فيلزم تتالى الآنين.

قال: و اجاب الشيخ عنه فى «الشفاء» بان قال: قولُكم عدم الآن امّا ان يكون على التّدريج، او دفعة تقسيم غيرُ منحصر، لانّ هُناک قسماً ثالثاً(۳) و هو ان يكون عدمه فى

فانّ كون زوال الايصال آنياً موقوفٌ على اثباته، على انّ ذكر المُتقابلين بالذّات ليس مغنياً عن ذكر المُتقابلين بالعرض، بل الامر بالعكس. و لو قال: زوال الوصول، ملزومٌ للميل الثّانى، فيكون ذكره كذكره، لاصاب و كفى، م.

۱ - قوله: «لانّ سبب الحركة، اعنى الميلين معدومان»، لقائل ان يقول: لمّا كان الاتّصال متحققاً فى زمان السّكون، كان الميل الاول الّذى هو الموصل موجوداً فكيف يكون الميلان معدومين.

و الجوابُ ما مرّ من انّ الّسبب المحرّک الموصل، انّما سمّى ميلاً لانّه مبعدٌ مزيلٌ عن الحدّ، و لا شکّ أنّ ذلک السّبب بهذا الاعتبار، معدوم، فيكون الاوّل ايضاً معدوماً. و هذا لا يُنافى وجود السّبب الموصل لتغاير الاعتبارين،م.

۲ - قوله: «و الّا لصار الآن زمانياً»، لانّ الآن انعدم شيئاً فشيئاً يكون له امتداد، فيكون زماناً لا زمانياً، م.

۳ - قوله: «لانّ هُناک قسماً ثالثاً»، فانّ الآن حدٌ مشترکٌ بين زمانين، فاذا انتفى الزّمان الاوّل بطرفه، فعدم ذلک الآن واقعٌ فى كُلّ جزءٍ من أجزاء هذا الزّمان الثّانى و لا استحالة فى ان يكون الشّىء معدوماً فى زمان و قبل ذلک الزّمان موجوداً.

و امّا قوله: و لا يستحيلُ ان يتّصف الشّىء بصفة فى زمان و يكون فى الآن الّذى هو طرف ذلک

جميع الزّمان الّذى بعده.

ـ فلو قال السّائل: ليس البحث عن استمرار عدم ذلک الآن حتّى يُقال: انّه فى جميع الزّمان الّذى بعده، بل عن ابتداء عدمه. و معلومٌ انّ ذلک، ليس فى جميع الزّمان الّذى بعده،

ـ لكان جوابه: انّ آن ابتداء الزمان الّذى هو فى جميعه معدومٌ ليس آناً آخر، بل هو عين ذلک الآن. و لا يستحصلُ ان يتّصف الشّئ بصفة فى زمان، يكون فى الآن الّذى هو طرف ذلک الزّمان على خلاف تلک الصّفة.

قال: هذا تقرير كلام الشيخ، و الاشكال باقٍ عليه من وجهين؛

الاوّل، انّ حصول الشىء او عدمه على التّدريج غير معقول، لانّ زمان الحصول حينئذٍ يحتملُ الانقسام، ففى الجزءِ الاوّل منه مثلاً ان لم يحصل شىء، لم يكن الحصول فى كلّ ذلک الزّمان، بل فى بعضه. و قد قيل: فى كلّه، هذا خلفٌ و ان حصل شىء و كان الحاصل هو الّذى سيحصل فى الجُزء الثّانى بعينه، كان ذلک حصول شىءٍ على التّدريج، بل حصول اشياءٍ كثيرة فى اجزاء ذلک الزّمان. و اذا ثبت ذلک، ثبت انّ عدم الآن المفروض، انّما يحصل دفعةً(١) ثمّ يستمرّ بعد ذلک زماناً، فانّ كلّ حاصل بعد ما لم يكن، فلابُدّ له من

الزّمان على خلاف تلک الصّفة، فلا ينطبقُ على ما نحن فيه، لانّ الآن و ان اتّصف بالعدم فى زمانٍ الّا انّه ليس فى طرف ذلک الزّمان على صفة الوجود، بل هو بعينه طرف ذلک الزّمان و الّا لكان آن آخر، م.

١ - قوله: «و اذا ثُبت ذلک، ثُبت انّ عدم الآن المفروض انّما يحصل دفعةً»، لو استدلّ على ذلک بانّ وجود الشّىء و عدمه على التّدريج غير معقول. فلم يكن عدم الآن المفروض على سبيل التّدريج، بل يكون دفعةً و فى آن، فيستلزمُ تتالى الآنات، فلا حاجة اذن الى قوله: فانّ كُل حاصل بعد ما لم يكن، فلابُدّ له من اوّل حصول يكون هو حاصلاً فيه. على انّه ليس يلزمُ من امتناع الحصول التّدريجى ان يكون دفعياً كما صرّح به الشيخ. و لو استدلّ على ذلک بقوله: فانّ كُلّ حاصل بعد ما لم يكن، فبيان امتناع الحصول التّدريجى مستدركٌ اذ لو ثبت هذه القضيّة كفت فى استدلال، لكنّه ان اراد باوّل الحصول آن الحصول، فلا نُسلّم ان كُلّ حادث يكون لحدوثه آن يكون موجوداً فيه، فانّ الحركة حادثة و ليس لها اوّل حدوث هى موجودة. و ان اراد انّه يوجدُ فيه زمان هو اوّل ازمنة الحصول، فمسلّمٌ، لكن من اين يلزم تتالى الآنات؟ م.

اوّل حصول يكون هو حاصلاً فيه، و يلزمُ من ذلک تتالى الآنين.

الثّانى، لو سلّمنا صحّة هذا التّقسيم و هو ان يكون عدم الآن حاصلاً فى جميع الزّمان الّذى بعده، من غير ان يكون لذلک الزّمان طرف هو فيه معدوم، فلم لا يجوزُ ان يقال: اللامماسّة حاصلةٌ فى الزّمان الحاصل بعد آنِ المُماسّة؟ مع انّه ليس لزمان اللامُماسّة طرفٌ غير آن المُماسّة. و حينئذٍ يكفى هُناک آنٌ واحد و تبطل الحجّة.

اقول: على الوجه الاوّل[1] معنى الحصول على التّدريج، هو حصول الشّىء الّذى له

---

۱ - قوله: «على الوجه الاول»، الشّىءُ امّا أن يحصل على سبيل التّدريج او لا، و معنى الحصول على التّدريج، حصول ما له هويةً اتّصاليةً يمنع ان لا يقع الّا فى زمانٍ بل لابُد و ان ينطبق على اتّصال الزّمان، كما فى الحركة. و حصول الحركة، ليس حصول اشياءٍ كثيرةٍ فى اجزاء الزّمان، لانّه للحركة اجزاء، و لا للزّمان اجزاء، بل ليس الّا حصول شىءٍ واحدٍ فى زمان واحد، نعم لو يفرض للزّمان اجزاءٌ ينفرض فى الحركة ايضا اجزاء تكون فى تلک الاجزاء من الزّمان لكنّه ليس يلزمُ ان يكون حصول الحركة فى الواقع حصول اشياءٍ متعددةٍ فهذا هو الحصول التّدريجى و هو حصول فى الزّمان لا فى طرفه.

و امّا الحصول لا على التّدريج، فهو امّا الحصول فى طرف الزّمان و هو الآن لا فى الزّمان، و امّا الحصول فى الزّمان دون الآن، او الحصول فى الزّمان و طرفه. و فى معنى الحصول فى الزّمان، لا على سبيل التّدريج ان لا يوجد فى ذلک الزّمان آن الّا و ذلک الشّىء حاصلٌ فيه ككون الشّىء متحركاً، فانّ هذا لا يصدقُ على الجسم فى طرف الزّمان لانّ الحركة زمانيةٌ، نعم يصدق على الجسم، فى كُل آن يفرض من آنات زمان حركته و التّمثيل باللاوصول، يُنافى ما تقدّم من انّ اللاايصال واقعٌ من الآن الفاصل، و ما تأخّر من قوله فى الفايدة: فان كون الشّىء غيرُ موصل قد يقع فى آنٍ كما يقعُ فى زمانٍ فلا فرق بينه و بين الكون و التّربيع و التّثليث، فانّها قد يحدث فى الآن و تستمر. و قد ظهر ممّا ذكرنا انّ بين معنى الحصول التّدريجى و الدّفعى، واسطةٌ فانّ الحصول الدّفعى هو الحصول فى الآن، و مقابله ليس هو الحصول التّدريجى، بل الحصول فى الزّمان و الحصول فى الزّمان، لا ينحصرُ فى الحصول التّدريجى، بل يكون على وجهين؛ احدهما، حصول ما له هوية اتّصالية ينطبق على الزّمان و هو الحصول التّدريجى. و الآخرُ حصول فى الزّمان لا على وجه الانطباق، بل على وجهٍ يوجد فى كُلّ آنٍ يفرض فى ذلک الزّمان، فالحصول الزّمانى اعمٌ من التّدريجى و غيره. و هذا القسم واسطةٌ بين الدّفعى و

هويّة اتّصاليّة، لا يُمكن ان تتحصّل الّا فى زمان كالحركة و ما يتبعها، فانّ تلك الهويّة، يمتنعُ وجودها دفعةً، و لا يلزمُ من ذلک ان يكون حصولها حصول اشياءٍ كثيرة فى اجزاء ذلک الزّمان، لانّها من حيث هويّتها، ليست بملتئمة عن اشياءٍ كثيرة، بل هى شىءٌ واحدٌ

التّدريجى، فلا يلزمُ من ان لا يكون عدم الآن تدريجياً ان يكون دفعياً لجواز ان يكون زمانياً لا تدريجاً، بان يكون حصوله فى جميع الزّمان الّذى بعده.

و ممّا يوضّحه انّ نسبة الآن الى الزّمان، نسبةُ النّقطة الى الخط، غير ان النّقطة رُبما يكون فاصلاً و الآنُ لا يكون الّا واصلاً، فكما انّ النّقطة يوجدُ فى طرف الخطّ فقط و لا يوجد فى نفس الخط و لا يلزمُ منه ان يكون للخطّ طرفٌ آخر يكون عدم النّقطة واقعاً فيه، فكذلک الآن طرفٌ للزّمان و معدومٌ فى جميع الزّمان، ليس فى طرف آخر للزّمان.

و تحرير جواب شبهة الامام: انّا نختارُ انّه يوجدُ فى الجزء الاوّل من الزّمان شىء من الحركة، و كذلک فى الجُزء الثّانى شىءٌ آخر، لكن لا يلزمُ منه ان يكون الموجود أشياءً متعددة. و انّما يلزمُ ذلک لو كان للزّمان اجزاءٌ موجودة بالفعل، بل الزّمان شىءٌ واحدٌ له هيئةٌ اتّصالية، و الحـركةُ ايضاً متصلةٌ واحدةٌ منطبقةٌ عليه. او نقول: نختار انّه ليس يحصل فى الجُزء الاوّل من الزّمان شىءٌ من الحركة.

قوله: فلم يكن حصول الحركة فى كُلّ الزّمان بل فى بعضه، قلنا: لا نُسلّم هذه الملازمة و انّما يلزم ان لو كان للزّمان جزءٌ واقع و لم يحصل جزءٌ من الحركة فيه، لكن صدق هذه القضيّة بانتفاء الجُزء من الزّمان و الحركة لا بانتفاء الحركة.

و اعترض على الحجّة المبنية على الميلين، بمنع وجود الميل، ثمّ بمنع امتناع ميلين مختلفين، ثمّ بتجويز وجودهما فى زمانين، بان يقال: الميلُ الثّانى، يحدث فى جميع الزّمان الّذى بعد زمان الميل الاوّل، كما جاز ان يكون عدم الآن فى جميع الزّمان الّذى بعده، فهذا تجويز وجود الميل الثّانى فى زمان الميل الاوّل فى زمان و ان يكون بينهما آن لا يوجدُ ان فيه او يوجد أحدهما. و نقلُ هذا الاعتراض، ليس على الوجه الّذى ذكره الامام، فانّه قال: لم لا يجوزُ ان يحدث الميل الثّانى فى جميع الزّمان الحاصل بعد آن الميل الاوّل من غير ان يكون لذلک الزّمان طرفٌ سوى ذلک الآن يحصل فيه اول وجود الميل الثّانى، كما انّ عدم الآن فى جميع الزّمان الّذى بعده من غير ان يكون لذلک الزّمان طرفٌ يحصل فيه اوّل ذلک العدم، فلا يلزم وجود آنين. و هذا الوجهُ بالاعتراض، انسب على انّ التفصى عن هذِهِ الاعتراضات ظاهرٌ بعد الاحاطة بما مرّ، م.

من شأنه قبول القسمة الى اجزاء. فهى قبل عروض القسمة، لا تكون الّا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان و لا يكونُ لذلک الزّمان طرف يوجدُ ذلک الشّىء فى ذلک الطرف، لانّ وجودهُ ممتنع الحصول فى طرف زمان، بل واجبٌ ان يحصل مقارناً لجميع ذلک الزّمان. و امّا بعد عروض القسمة، فيكون حصول اجزائه فى اجزاء ذلک الزّمان شيئاً بعد شىء. و هذا الاعتبار لا يُنافى الاعتبار الاوّل. فهذا هو الحصول على التّدريج و يقابلُه ما يحصل لا على التّدريج، بل امّا فى طرف زمان فقط كوصول المُتحرّک على مسافة الى مُنتصفها مثلاً، و امّا فى زمانٍ لا بمعنى ان يكون له اتّصال منطبق على ذلک الزّمان، بل بمعنى ان لا يوجد فى ذلک الزّمان آن الّا و يكون ذلکَ الشّىء حاصلاً فيه. و هذا القسمُ ينقسمُ الى ما يكون حاصلاً فى الآن الّذى هو طرف حصوله كالكون و التّربيع، و الى ما لا يكون حاصلاً فى ذلک الآن، كاللاوصول و ككون المُتحرّک على مسافة فيما بين طرفيها.

فانّ جميع ذلک انّما يحصل فى زمان و فى طرفه او فيه دون طرفه، و لهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة، و حكم بانّ عدم الآن، انّما يحصل فى جميع الزّمان الّذى يكون ذلک الآن طرفه. و يتبيّن ذلک، من تصورّ النقطة. فانّ الحكم بانّ النّقطة موجودةٌ هناک، صادقٌ على طرف الخطّ المتّصل، و ليس بصادقٍ على نفس الخطّ المتّصل. و امّا الحُكم بانّها ليست بموجودةٍ هُناک، فصادقٌ على نفس الخطّ، و ليس بصادق على طرفه. و لا يلزمُ من ذلک ان يكون للخطّ طرفٌ آخر، غيرُ النّقطة يصدق عليه الحكم بانّها ليست بموجودةٍ هناک.

و على الوجه الثانى، انّ ذلک، يقتضى تزييف الحجّة المشهورة المذكوره فى صدر هذا الفصل. و لا يقتضى تزييف الحجّة الّتى اعتمد الشيخ عليها، فانّ آن المُماسّة الّذى يجبُ ان يكون السّبب الموصل موجوداً فيه، لا يمكن ان يكون مبدأ زمانٍ يزولُ فيه عن السّبب كونه موصلاً لانّ ذلک الزّوال، مفتقرٌ الى حدوث سبب متجدّد لا يُمكن اجتماعه مع السّبب الاوّل. و السّببان ليسا من الموجودات الّتى تحصل فى ازمنة دون اطرافها، و لا ممّا لا يوجدُ الّا فى اطراف الازمنة، و لا ممّا يكون منطبقة على ازمنتها، فهُما اذن ممّا يُوجدُ فى الازمنة، و فى اطرافها.

و الفاضل الشارح، توهّمَ انّ الشيخ انّما اورد الحجّة المشهورة فى الكتاب. و لذلک تعجبٌ من ايراده ايّاها بعد تزييفها فى «الشفاء». و الدّليل على انّ الشيخ لم يقصد الحجّة المشهورة اشتمالُ تقريره على ذكر المحرّک الموصل، و اشارتُه الى وجوده فى آن

المماسّة.

و سبب توهّم هذا الفاضل، هو انّ الشيخ لم يتعرّض لذكر السّبب الثّانى، بل اقتصر على ذكر معلولِهِ و هو زوال السّببيّة عن السّبب الاوّل. ثمّ انّ الفاضل الشارح، اعترض على هذه الحجّة بانكار وجود الميل اوّلاً، ثمّ بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعةً ثانياً، ثمّ بتجويز وجودهما فى زمانين مُختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجدُ فيه امّا احدهما او كلاهُما.

و فيما مرّ من الكلام، فى كلّ واحدٍ من هذه المواضع كفاية.

قوله : «فكلّ حركة فى مسافة، تنتهى الى حدّ ما تنتهى الى سكون، فتكون غير الحركة الّتى بها يستحفظ الزّمان المتّصل. فالحركة الوضعيّة، هى الّتى بها يستحفظ الزّمان المُتّصل و هى الدّوريّة.»

لمّا فرغ من اثبات السّكون بين الحركتين المُختلفين، شرع فى المطلوب من ذلک و هو بيان انّ الحركة الحافظة للزّمان دوريّة.

و تقريره: انّ كلّ حركة فى مسافة[1] تنتهى تلک المسافة الى حدّ، و تنتهى تلک الحركة الى سكونٍ لما تقدّم، فهى غيرُ الحركة الحافظة للزّمان، لانّ الزّمان الّذى هو مقدارُ الحركة على ما مرّ لا اوّل له و لا آخر، كما مضى بيانه. فالحركةُ الّتى هى مقدارها يجبُ ان لا يكون لها اوّل و لا آخر، لكنّ الحركات الّتى لا تخلفُ تكون امّا مستقيمة، و امّا مستديرة كما سبق بيانه. و المُستقيمة، لا يمكن ان تتّصل دائماً، لوجوب تناهى المسافات المُستقيمة و فاذن هى وضعيّة دوريّة.

و اعلم انّ القائلين بنفى السّكون بين الحركات المُختلفة، يسندون الزّمان ايضاً الى

---

١ - قوله: «و تقريرُهُ انّ كُلّ فى مسافة»، المُراد بهذه الحركة، الحركة المختلفة، كأنّه قال: كل حركة من الحركات المختلفة، اعنى الّتى لها حدودٌ ينتهى الى سكون، فهى لا يحفظ الزّمان. و امّا الحركات الّتى لا تخلفُ فهى امّا مستقيمة أو مستديرة و الحصر ممنوعٌ، لانّ الحركة على سطح مُربّع ـ مثلاً ـ لا حركةٌ واحدةٌ، مع انّها ليست بمستقيمة و لا مستديرة، اللّهم ان يستدعى حدود المسافة و الحركة، و فيه ما فيه، م.

الحركة المُستديرة دون غيرها، لامتناع اتّصال الحركات المُختلفة بعضها ببعض، بحيث يصيرُ المجموع حركة واحدة. و الزّمان اذ هو شیءٌ واحدٌ متّصلٌ، يجبُ أن يكون مستنداً الى ما هو مثله فى الاتصّال الواحد انّى، فاذن الحركة الحافظة للزّمان متّصله دائما. و لا حركةٌ متّصلة دائماً سوى الدّوريّة. و قد ظهر من ذلک انّ هذا المطلوب، لا يفتقرُ الى اثبات السّكون المذكور كلّ الافتقار.

* فائدةٌ *

«انّما يجبُ ان يُقال: صار غير موصل، و لايجبُ ان يقال: ما يقولون صار مُفارقاً، لانّ الحركة و المُفارقة الّتى هى الحركة، منسوبةٌ الى ما يتحرّک عنه ليس يقع دفعةً، و لا فيهما ما هو اوّل حركة و مفارقة، و ان يزول كونه موصلاً واقع دفعةً.»

هذه الفائدة، متّصلةٌ بالفصل المُتقدّم و هو انّ الجمهور يقولون فى حجتّهم الّتى حكيناها عنهم، اعنى الّتى زيّفها الشيخ عند اثبات الآن الثانى: انّ المُتحرّک يصير بعد الوصول مُفارقاً.

و قد ردّ عليهم من يُنازعهم فى مطلوبهم، بانّ المُفارقةَ عبارةٌ عن الحركة منسوبة الى الى ما يتحرّک عنه. و الحركةُ ليست تقع دفعةً، بل فى زمان. و لا يوجد فيها شیءٌ هو اوّلها، لانّ كلّ جزءٍ يوجدُ منها، فانّه ينقسمُ ايضاً الى اجزاء يتقدّم بعضها على بعض. و هكذا حال المُفارقة و ما يُشبهها، فاذن لا يصحُّ ان يقال: صار المُتحرّک مفارقاً، اى مُباينا فى آن، بل يجبُ ان يُقال: انّ المُتحرّک صار غير موصل بعد ما كان موصلاً، او زال عنهُ كونه موصلاً فى آنٍ، فانّ كون الشیء غير موصل فقد يقعُ فى آن كما يقع فى زمان. و ما ذكره الشيخ فى «الشفاء» و هو انّ الحجّة المشهورة لا تصيرُ صحيحة ان بدّلت لفظة «المباينة»، باللامُماسّة. فغيرُ منافٍ[1] لقوله هذا، لانّ تلک الحجّة فى نفسها ضعيفةٌ، و الحجج الّتى

---

١ - قوله: «و ما ذكره الشيخ فى الشفاء و هو ان الحجّة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدّلت لفظة المُباينة، باللامُماسة، فغير مناف»، جوابِ سؤال و هو انّ زوال الوصول هو اللامُماسة و الشيخُ قال: لو بدّلت المُباينة باللاماسة، يتمّ الحجة، فكيف يتمّ اذا بدّلت المُباينة باللاوصول. اجاب بانّ اتمام الحجّة باللاوصول، اذا ثبت الميل الثانى، و عدم اتمامها باللامُماسة للاقتصار

يكون فسادها من جهة المعنى، لا تصيرُ صحيحة بتبديل الفاظها تبديلاً غير مؤثّرٍ فى المعنى.

امّا الحُجج الصّحيحة فرُبّما توّهم فساداً، اذا لم تكن الفاظها مُطابقةً لمعانيها الصّحيحة، فهذا ما يُمكن ان يُقال فى تقرير هذه المسئلة.

* تذنيبٌ *

«فالحركةُ الّتى يجبُ ان تطلب حال القوّة عليها من حيث هى، غير متناهية هى الدّوريّة.»

قد مرّ فى الفصل الاوّل من الفصول الثّلاثة الماضية، انّ القوّة الّتى لا نهاية لها، هى الّتى تكون على اعمال او حركات غيرُ متناهية، و تبيّن فى الفصلين الاخيرين انّ الحركة الغير المُتناهية، هى الدوريّة. فاذن الحركةُ الّتى يجبُ ان يتعرّف حال القوّة عليها من حيث هى غير متناهية، هى الدوريّة لا غير. و لمّا كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدّم، جعل هذا الفصل تذنيباً له. و قد ظهر فى هذا الفصل ايضاً انّه يريدُ بلانهاية القوّة لا نهايتها، بحسب المدّة او العدّة.

* اشارةٌ *

«اعلم انّه لا يجوزُ ان يكون جسم ذو قوّة غيرُ متناهية يحرّك جسما غيره، لانّه لا يُمكن ان يكون الّا مُتناهياً. فاذا حرّك بقوّته جسماً ما من مبدءٍ نفرضُهُ حركات لا تتناهى فى القوّة، ثمّ فرضنا انّه يُحرّك اصغر من ذلك الجسم، بتلك القوّة، فيجبُ ان يحرّكه اكثر من ذلك من المبدء المفروض، فتقع الزّيادة الّتى بالقوّة فى الجانب الآخر، فيصير الجانب الآخر مُتناهياً ايضاً، هذا محالٌ.»

يريدُ بيان امتناع كون القُوى الجسمانيّة غير مُتناهية[1]، و اعلم انّ القوّة الغير

عليها، فهو تغيير، لا اثرَ له فى المعنى، م.

١ - قوله :«يريدُ بيان امتناع كون القُوى الجسمانية غير متناهية»، المطلوب انّ القُوى الجسمانية، يمتنع ان تكون غير متناهية؛ امّا فى الشّدة ـ فلما مرّـ و امّا فى المدّة، او فى العدة،

المُتناهیة، لو کانت جسمانیّة و حرّکت جسماً، فلا یخلو امّا ان یکون تـحریکها لذلک الجسم بالقسر، او بالطّبع، لانّه امّا ان لا یکون محلّاً لتلک القوة، او یکون.

فقوله: «لا یجوزُ ان یکون جسم ذو قوّةٍ غیر متناهیة یحرّک جسماً غیره»، اشارةٌ الی فساد القسم الاوّل.

فلانّها لو حرّکت جسماً فامّا ان یکون بالقسر، او بالطّبع و هُما محالان، امّا بالقسر فلانّه لو حُرّک جسم جسمین مختلفین فی الصّغر و الکبر الی غیر النّهایة فی المُدّة او العدّة من مبدءٍ واحدٍ یلزمُ التّفاوت بین الحرکتین فی الجانب الغیر المُتناهی و انّه محال.

ـ لا یقال: هذا الدّلیل، انّما یتمّ اذا امکن ابتداء تحریک القوّة الجسمانیة الغیر المُتناهیة و امّا لو کانت القوّة الجسمانیة القاسرة ازلیّة و هی تحرک جسماً من الازل تحریکات غیر متناهیة، فلا یکون ثمة مبدء.

ـ فنقول: لا شکّ فی امکان التّحریک من المبدء علی ذلک التقدیر، فانّه لو امکن قوة جسمانیة قسریة غیر متناهیة، لامکن ان یحرک جسماً و بعضه من مبدءٍ مفروض. و حینئذٍ یلزم التّفاوت.

قال الامام: هب، انّ بین حرکتی الجسمین المُختلفین تفاوتاً فی الجانب الغیر المُتناهی، لکن لا یلزمُ منه ان ینقطع الجسم الاکبر. و انّما یلزمُ لو کان التّفاوت بالزّیادة و النّقصان، حتّی ینقطع النّاقص الّذی فرض غیر مُتَناه، و هو ممنوع، لم لا یجوزُ ان یکون التّفاوت بالسّرعة و البطوء، کما انّ حرکة الفلک الاعظم، اسرع من حرکة فلک الثّوابت مع انّهما غیر متناهین.

و تقریر الجواب: انّ الکلام فی القوّة الغیر المتناهیة فی المدّة او العـدة و اللازمُ مـنه تـفاوت الحرکتین فی الجانب الغیر المُتناهی فی المدّة و العدّة، لا مجرّد التّفاوت فی السّرعة و البطوء، امّا فی المدّة، فلانّ القوّة الجسمانیة لو کانت غیر متناهیةٍ فی المدّة و حُرّکت جسماً آخر، کان زمان حرکة غیر مُتَناهٍ، لانّا لا نعنی بالحرکة الغیر المُتناهیة فی المدّة الّا ذلک. فاذا حُرّکت جسماً آخر اصغر کان زمان حرکته ایضاً غیر مُتَناه، لکن هذا الزّمان، یکون اقصر، لانّ معاوقته اقل. و التّفاوت بین الزّمانین فی الطّول و القصر، لیس الّا فی الجانب الغیر المُتناهی، فیلزم انقطاع الاقلّ قطعاً.

و امّا فی العدّة، فلانّها لو کانت غیر متناهیة فی العدّة و حُرکت جسماً یکون عدد حرکاته غیر مُتناهٍ، لانّه المُراد بعدم تناهی القوّة فی العدّة و اذا حرکت جسماً اصغر یکون عدد حرکاته ایضاً غیر متناه، الّا انّ هذا العدد اکثرُ من العدد الاوّل، فیلزم انقطاعه، م.

و الحجّة عليه: انّ الجسم، لا يُمكن ان يكون الّا متناهياً و ذلک لما مرّ من وجوب تناهی الابعاد، فاذا حُرّک جسم بقوّته جسماً آخر من مبدءٍ مفروض حرکات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزمانی، او بحسب العدّة فی القوّة، فانّ غير المُتناهی، لا يخرج الی الفعل، ثمّ فرضنا انّ ذلک الجسم المُحرّک، يحرّک جسماً آخر شبيهاً بالجسم الاوّل فی الطّبيعة و اصغر منه بالمقدار بتلک القوّة بعينها من ذلک المبدءِ المفروض، فيجبُ ان يحرّک الثّانی اکثر من الاوّل. و ذلک لانّ المقسور انّما يعاوق القاسر بحسب طبيعة المُخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر. و لا شکّ انّ طبيعة الجسم الاعظم تکون اقوی من طبيعة الجسم الاصغر، لاشتمال الاعظم علی مثل طبيعة الاصغر، و علی ما يزيدُ عليه.

و يلزمُ منه ان تکون معاوقة الاعظم، اکثر من معاوقة الاصغر. فاذن، يکون تحريک الاصغر اکثرُ من تحريک الاعظم. و هذا ممّا لم يبيّنه الشيخ فی هذا الفصل الّا انه تبيّن ممّا مرّ فی الفصل السّادس من النمط الثّانی، و ممّا سيأتی.

و لمّا کان مبدءُ التّحريکين واحداً بالفرض، وجب ان تقع الزّيادة الّتی بالقوّة فی الجانب الآخر الّذی فرض اللانهاية فيه. و کذلک النّقصان، و يلزمُ منه انقطاع الاقلّ، فيکون ذلک الجانب ايضاً مُتناهياً و قد فرض غير مُتناه، هذا خلفٌ. فاذن، هذا الفرض محال.

و اعلم انّ هذا البُرهان اعمُّ مأخذاً ممّا استعمله الشيخ. فانّ الحاصل منه، انّ القوّة الغير المتناهية، لو حرّکت بالفرض جسمين مختلفين، لوجب ان يکون تحريکها ايّاهما متفاوتاً. و يلزمُ منه کونها مُتناهية بالقياس الی احدهما، بعد ان فرضت غير متناهية مطلقاً، هذا خلفٌ. فاذن القوّة الغير المُتناهية، سواءٌ کانت جسمانيّة او غير جسمانيّة، يمتنع ان تکون مباشرةٍ لتحريک الاجسام بالقسر. و الشيخُ خصصّهُ بالقوّة الجسمانيّة، لانّ غرضه فی هذا الموضع، هو نفی اللانهاية عن القُوی الجسمانيّة.

و الاعتراضُ المشهور الّذی اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يکون التّفاوت فی التّحريکين بالسّرعة و البطء و حينئذٍ لا يلزمُ منه انقطاع احدهما، مندفعٌ لانّ المُراد بالقوّة المذکورة هيهُنا هی الّتی لا نهاية لها باعتبار المُدّة او العدّة دون الشدّة علی ما مرّ.

ثمّ انّه اورد عليه سؤالاً آخر: و هو انّ القائلين بتناهی الحوادث لما استدلّوا بوجوب ازديادها کلّ يوم علی تناهيها، ردّ الشيخ عليهم، بان قال: لمّا لم يکن لها مجموع موجود

فى وقت من الاوقات، لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيصاً، فضلاً عن ان يكون مقتضياً لتناهيها.

قال: و لقائلٍ ان يردّ عليه هيهُنا، بما ردّ به هو عليهم بعينه، و هو ان يقول: ليس للحركات الّتى تقوى هذه القوّة عليها مجموع موجود فى وقتٍ ما، فاذن لا يصحُّ الحكم عليها بالزّياده و النّقصان.

قال: و لقد اوردَ عليه بعض تلامذته، هذا السؤال، فاجاب بانّ المحكوم عليه هيهُنا(۱)،

---

۱ - قوله: «فاجاب بانّ المحكوم عليه هيهُنا»، اى الحكم هيهُنا بانّ قوّة القوّة متفاوتة و هو واقع فى الحال، فلا شكّ ان قوّة القوّة على تحريک الجزء، اكثر من قوّتها على تحريک الكل، فيلزمُ التّفاوت فى القوّة، بخلاف الحوادث، فانّها لمّا لم يكن موجودة فى وقتٍ يستحيل الحكم عليه بالتّفاوت.

و للسّائل ان يعود و يقول: المحذورُ الّذى ادّعيتم لزومه، امّا تفاوت قوّة القوّة على تحريک الكُلّ و الجزء، و امّا تفاوت الافعال، فان زعمتُم انّ اللازم تفاوت قوّة القوّة و هو محذور، فغير مسل لابُد له من دليل، و ان زعمتُم انّ اللازم المحذور هو التّفاوت فى الافعال، عاد الاشكال. و كأن مرادَ الامام من قوله: انتُم تستدلّون على تفاوت قوّة القوّة بتفاوت الافعال، هذا الّذى قرّرناه، لكنّه سهى فى عبارته.

فانّ الاستدلال بالعكس، فانّا نقول: قوّة القوّة على تحريک الكُلّ اضعف منها على تحريک الجزء، اذا المقسور طبيعة عايقة عن التّحريک القسرى. و كُلّما كان المعاوق اقوى، كانت القوّة على تحريكه اضعف بالضّرورة، فلمّا تفاوت قوّة القوّة بالنّسبة الى تحريک الكُلّ و الجزء، يلزمُ التّفاوت فى الحركات الغير المُتناهية.

و اجاب الشّارح بانّ الشيخ ما أحال قبول الغير المُتناهى الّذى ليس مجموعه موجوداً فى الخارج الزّيادة و النّقصان فى الوهم، و صرّح بانّه فى العدم، قابلٌ للزّيادة و النّقصان، و بان ذلک لا يُنافى كونه غير مُتَناه، بل انّا فى بادىء النّظر اذا تخيّلنا امتداداً يكون له جهتان، فاحتمل ان يكون غير مُتناهٍ فى الجهتين، و ان يكون متناهياً فيهما، و ان يكون مُتناهياً فى احداهما فقط. فالحكمُ بالزّيادة و النّقصان، اذا كان غير مُتناهٍ فى احدى الجهتين، لا يكون الّا فى الجهة الأُخرى.

و قوله: فى النّظر الاوّل، احترازٌ عن دليل يدُلُّ على امتناع ان يوصف بعدم التّناهى و بالكثرة و

كون القوّة قويّة على تلك الافعال و هذا المعنى، حاصلٌ فى الحال. و لا شكّ انّ كون القوّة قويّة على تحريك الكلّ، اقلّ من كونها قويّة على تحريك الجزء، فوقع التّفاوت فى القوّة عليها، بخلاف الحوادث. فانّ مجموعها، لمّا لم يكن موجوداً فى وقت ما، استحال الحكم عليها بالزّيادة و النّقصان.

ثمّ قال الفاضل الشارح: و للسّائل ان يعود، فيقول: انتُم انّما تستدلّون على تفاوت قوّة القوّة على تحريك الكلّ و الجُزء، بوقوع التّفاوت فى تلك الافعال و حينئذٍ يعودُ الاشكال.

العلّة كامتناع وجود غير المُتناهى على الشّرايط المقرّرة عند الحكماء، فانّه بدليل، لا بالنّظر الى مجرّد مفهومهِ. و امّا قوله: لانّها من خواصّ الكمّ المُتناهى، فممنوعٌ، لانتقاضه بمعلومات اللّه تعالى و مقدورانه. و يمكن ان يُجاب عنه بانّ الكمّ الغير المتناهى، اذا زاد مرّةً و نقص أُخرى، لم يكن ذلك الّا من الجهة المتناهية بالضّرورة. و امّا انّ معلومات اللّه تعالى زايدةٌ على مقدوراته، فذلك شىءٌ آخر.

و حاصل الجواب ان يقال: هب، انّ الغير المُتناهى الّذى يتعاقب، لا يقبل الزّيادة و النّقصان فى الخارج، لانّه ليس له مجموع موجود فى وقت من الاوقات، الّا انّه قابلٌ لهما فى الوهم، و بحسب الامر، لكن ازدياده و نقصانه فى الجانب الغير المُتناهى، ممتنعٌ فى الوهم ايضاً كما فى الخارج و امّا فى الجانب المُتناهى، فليس بممتنع و كأن كلام الشيخ حيث قال: الحوادثُ المُتناهية، لو كانت غير متناهية، يلزم ان يكون غير المتناهى قابلاً للزّيادة و النّقصان، لازدياد الحوادث كُلّ يوم و هو محالٌ أن يقال لو كان المُراد انّ غير المتناهى يزيدُ و ينقص فى الخارج، فهو ممنوعٌ، لانّ المجموع الغير المُتناهى ليس موجوداً فى الخارج فى وقتٍ ما، و ان كان المُراد انّه يقبل الزّيادة و النّقصان فى نفس الامر و فى الوهم، فلا نُسلّم انّه محال.

و انّما يكون كذلك، لو كان قبوله الزّيادة و النّقصان فى الجانب الغير المتناهى، و ليس كذلك هيهُنا، بخلاف ما نحن بصددِه، للزوم التّفاوت فى الحركات الغير المتناهية فى الجانب المتناهى.

و انّه كما هو محالٌ فى الخارج، كذلك فى الوهم و بحسب نفس الامر.

و اعلم انّ الطّبيعات، لمّا كانت محسوسة و حكم الوهم فى المحسوسات صادقٌ، فالمقدّمات المذكورة فى البراهين الطّبيعة، لا يجبُ ان يكون مأخوذاً بحسب الخارج، بل بحسب نفس الامر و ان كانت وهميةً، كما فى مسئلة تناهى الابعاد و الجزء الّذى لا يتجزّء و غيرهما، م.

اقول: الشيخ لم يحكم بنفى الازدياد عن الحوادث الغير المُتناهية مطلقاً، بل ذكر فى آخر النّمط الخامس، انّ جميعُها لا يُمكن ان يوجد فى وقت، و غير المُتناهى المعدوم، قد يكون فيه اكثر و اقلّ. و لا يثلم ذلک کونه غير مُتَناهٍ فى العدم. و فى هذا لكلام تصريحٌ بانّ كثرة الشّىء و قلّته، لا تنافيان كونه غيرَ مُتَناه، و كيف و رُبما يوصف بهما و باللانهاية معاً فى النّظرالاوّل، اذا اختلفت جهتاهما، اعنى جهة الكثرة و القلّة، و جهة اللانهاية.

و بيانُ ذلک انّ كلّ ما يمتدُّ مترتّباً فى العقل او فى الخارج؛ مقداراً كـان، او عـدداً، فيكون لا محالة لامتداده جهتان، يمكن ان يُوصف ذلک الامـتداد فـى الجـهتين مـعاً بالتناهى، او يسلُب عنه فيهما التّناهى، او يوصف فى احداهما به و يسلب فى الأُخرى عنه. و الحُكمُ بالازياد و الانقاص عليه، لا يكونُ الّا فى الجهة الموصوفة بالنّهاية لانّهما من خواصّ الكمّ المتناهى. فاذن، الحكمُ بهما فى جهةٍ واحدة، لا يُنافى سلب النّهاية فى الجهة الأُخرى بحسب النّظرالمذكور. و امّا امتناع سلب النّهاية عنه اذا كان موجوداً على ما هو المقرّر عند جمهور الحكماء، فذلک لامرٍ يقتضيه خارج عن مفهومه و هو غير مـا نحن فيه.

و اذا قد تقرّر هذا، فنقول: لمّا كانت لا نهاية الحوادث فى الجهة الّتى تـلى المـاضى ازدياها فى الجهةِ الأُخرى الّتى تلى الحال، لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التّناهى صحيحاً كما مرّ. و امّا الافعال الصّادرة عن القوّة المذكورة، فلمّا كان لامتدادها مبدءٌ واحد بالفرض، و كانت مستلزمة لزيـادة و نـقصان بـحسب طـبائع المـقسورات المختلفة، وجب ان يكون التّفاوت فى الجهة الأُخرى، و اوجب التّفاوت تناهيها فى تلک الجهة ايضاً و بذلک افترقت الصورتان. فهذا ما عندى فى هذا الموضع. و امّا عبارةُ الشيخ فى الجواب المحكّى عنه، فلم يقع الىّ بالفاظه حتّى انظُرَ فيها.

* مقدّمة *

«اذا كان شىءٌ ما يحرّک جسماً و لا مُمانعة فى ذلک الجسـم، كـان قـبول الاكـبر للتّحريک مثل قبول الاصغر [۱]، لا يكون احدهما اعصى و الآخر اطوع، حيث لا معاوقة

۱ – قوله: «مقدمةٌ، اذا كان شىء ما يحرّک جسماً و لا مُمانعة فى ذلک الجسم، كان قبول الاكبر

اصلاً.»

لمّا فرغ من بيان امتناع كون القُوى الجسمانيّة غير متناهية التّحريک بالقسر، اراد ان يبيّن امتناع كونها غيرُ متناهية التّحريک بالطّبع ايضاً. فقدّم لذلک ثلاث مقدّمات؛ أُوليها، ما ذكره فی هذا الفصل و هو انّ الجسم ـ من حيث هو جسم ـ لمّا لم يكن مقتضياً للتّحريک، و لا للمنع عنه، بل كان ذلک لقوّة تحلّه ـ كما مرّ ـ فاذن، كبيره و صغيره اذا فرضنا مجرّدين عن تلک القوّة، كانا مُتساويين فی قبول التّحريک و الّا لكان الجسمُ من حيث هو جسم، مانعاً عنه.

* مقدّمةٌ أخرى *

«القوّة الطّبيعيّة لجسمٍ ما، اذا حرّكت جسمها و لم يكن فی جسمها معاوقة اصلاً فلا يجوزُ ان يعرض بسبب الجسم تفاوت فی القبول، بل عسى ان يعرض ذلک بسبب القوّة.»

و هذه ثانية المقدّمات، و هی انّ القوّة الجسمانيّة المُسمّاة بالطّبيعة، اذا حرّكت جسمها و لا محالة يكون ذلک الجسم خالياً عن المُعاوقة و الّا لم تكن الطّبيعةُ طبيعةً لذلک الجسم، فلا يجوزُ ان يعرض بسبب كبر الجسم و صغره تفاوت فی القبول لما مرّ فی المقدّمة الاولی، بل انّ عرض تفاوت، فهو بسبب القوّة، فانّها تختلفُ باختلاف محلّها على

للتّحريک مثل قبول الاصغر»، و هذا فی المقدّمة الأُولی. فالقوّة الطّبيعة، اذا حرّكت جسماً، يكون قبول كُلّ الجسم للتّحريک مثل قبول بعضه لعدم المُمانعة فيه، فان كان هُناک تفاوت، لا يكون الّا من قِبَل الفاعل، اعنی القُوی، و هذا فی المقدّمة الثانية. و التّفاوت الّذی بين القُوى على تناسب الاجسام فی الصّغر و الكبر، لانّها ساريةٌ فيها متجزئةٌ بتجزئتها، و هذا فی المقدّمة الثّالثة. فلو تحرّک جسمٌ بقوّته الطّبيعة حركات غير متناهية، و تحرّک بعض ذلک الجسم بقوّته الطّبيعة من مبدءٍ واحد، كان حركات البعض غيرُ متناهية و حركة الكُلّ اكثر وقع التّفاوت بين الحركتين فی الجانب الغير المتناهی. و ان كانت متناهية، يلزم تناهی حركة الكُلّ ايضاً لانّ نسبة حركة الكُلّ الى بعض، نسبة قوّة الكُلّ الى قوّة البعض، و نسبة قوّة الكُل الى قوّة البعض، نسبة الكُلّ الى بعض، و نسبة الكُلّ الى البعض نسبة المُتناهی الى المتناهی، فيكون نسبة الحركة الى الحركة، نسبة المُتناهی الى المُتناهی و قد فرضنا حركة الكُلّ متناهية، هذا خلفٌ، م.

ما سيأتى فى المقدّمة الثالثة. و هناک يستبين انّ التّفاوت كما كان فى الحركات القسريّة بسبب القوابل، لا غير، فهو فى الطّبيعة بحسب الفواعل لا غير.

* مقدّمةٌ أخرى *

«القوّة فى الجسم الاكبر، اذا كانت متشابهة للقوّة فى الجسم الاصغر حتّى لو فصّل من الاكبر مثل الاصغر، تشابهت القوّتان بالاطلاق، فانّها فى الجسم الاكبر اقوى و اكثر اذ فيها بالقوّة شبيهة تلک و زيادة.»

و هذه ثالثة المقدّمات، و هى انّ القُوى الجسمانيّة المُتشابهة، تختلف باختلاف الاجسام، و تتناسب بتناسب محالّها المُختلفة بالكبَر و الصّغر، لانّها حالّةٌ فيها، متجزّئة بتجزئتها و الفاظ الكتاب واضحةٌ.

* اشارةٌ *

«نقول: لا يجوزُ ان يكون فى جسمٍ من الاجسام قوّة طبيعيّة تحرّک ذلک الجسم حركات بلا نهاية.»

لمّا فرغ من تقرير المقدّمات، شرع فى المقصود و هو ما ذكره فى صدر الفصل.

فقوله : «و ذلک لانّ قوّة ذلک الجسم، اكثر و اقوى من قوّة بعضه لو انفرد.»

اشارةٌ الى المقدّمة الاخيرة.

و قوله : «و ليس زيادةُ جسمه فى القدر تؤثّر فى منع التحريک حتّى يكون نسبة المتحرّكين و المحرّكين واحدة.»

اشارةٌ الى المقدّمة الاولى، و الى سبب الاحتياج اليها، و هو انّ المُعاوقة لو كانت فى الكبير، اكثر منها فى الصّغير مع انّ القوّة فى الكبير ايضاً اقوى منها فى الصّغير، لكانت نسبةُ المتحرّكين و المحرّكين واحدةً، لكن ليس كذلک لما مرّ فى المقدّمة الاولى.

و قوله : «بل المتحرّكان فى حكم ما لا يختلفان، و المحرّكان مختلفان.»

اشارةٌ الى ما استبان فى المقدّمة الثانية، و هو كون التّفاوت هيهُنا بسبب الفواعل، لا بسبب القوابل.

و قوله : «فان حُرّكا جسميهما[١] من مبدءٍ مفروض، حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا.»

تقريرُ البرهان بالاحالة على ما مرّ. و هو انّهُ يلزمُ من ذلك وقوع التّفاوت فى الجانب الّذى فرض غير مُتَناه. و يلزمُ منه تناهى الاقل ـ كما مرّ ـ

و قوله : «و ان حرّك الاصغر حركات متناهية، كانت الزّيادة على حركاته على نسبة متناهية، فكان الجميع متناهيا.»

تتميمٌ لهذا البرهان و انّما احتاج الى ذلك، لانّ اللازم ممّا مرّ، ليس الّا وجوب تناهى الحركات الصّادرة عن الجسم الاصغر، لكن كان ذلك فى الحجّة السّابقة خلفاً، لانّ القوّة الواحدة، اقتضت من حيثُ هى غيرُ متناهية فعلاً متناهياً، و لم يكن هيهُنا خلفاً، لان القوّة ليست بواحدة، بل انّما لزم المحال من حيث ذكره و هو انّ تناهى حركات الاصغر، يقتضى تناهى حركات الاكبر ايضاً، لكونها على نسبة جسميهما المُتناهيين على ما مرّ فى المُقدّمة الثّالثة، فهذا تقريرُ ما فى الكتاب .

و اعلم انّا ذكرنا انّ الشيخ يريدُ بيان امتناع كون القُوى الجسمانيّة غير متناهية التحريك، فبيّنه بامتناع صدور قسمى التّحريك عنها، اعنى الّذى بالقسر، و الّذى بالطّبع من غير نهاية، لكن لمّا كان البُرهان الّذى اقامه على امتناع كون القوى الجسمانيّة الغير المُتناهية محرّكة بالطبع، اخصُّ تناولاً ممّا يجب و ذلك لانّه لم يقم الّا على امتناع صدور التّحريك المُتناهى عن قوّة حالّة فى جسم، لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التّشابه كالطّبيعة و النّفوس الفلكيّة المُنطبعة فى اجسامها.

و بالجملة القوى المُتشابهة الحالّة فى الاجسام البسيطة، و التّحريك بالطّبع الّذى يُقابل التّحريك بالقسر، يكونُ اعمّ من ذلك، لكونه متناولاً للتّحريكات الصّادرة عن

---

١ ـ «جميعها»، خ.

النّفوس النّباتيّة و الحيوانيّة مع انّ اجسامها المركّبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبائع بسائطها على ما تبيّن فيما مرّ، و ايضاً اكثرُ تلك النّفوس، ممّا لا ينقسمُ بانقسام محالّها لكون تلك المحالّ اجساماً آليّة.

فاذن، هذا البُرهان كان اخصّ ممّا يجب، لكن لمّا كان المقصودُ هيهُنا بيان امتناع كون الصّور الفلكّية المُنطبعة فى هيولياتها، مبدءً للتّحريكات الغير المُتناهية، اكتفى الشيخ بهذا البُرهان المُشتمل على حصول مقصود.[۱]

* تذهيبٌ *

«فالقوّةُ المحرّكة للسّماء غير مُتناهية[۲] و غيرُ جسمانيّة، فهى مفارقةٌ عقليّة.»

---

۱ - قوله: «اكتفى الشيخ بهذا البرهان المُشتمل على حصول مقصوده»، هذا البرهان انّما يدُلُّ على حصول مقصوده، لو كانت حركة الفلك طبيعية، فان ارادة الفلك لا تنقسم بانقسامه، لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلاً فضلاً عن ارادة، بنسبة ارادة الكل، م.

۲ - قوله: «فالقوّة المحرّكة للسّماء غير متناهية»، ثبت ان فى الوجود حركة غير متناهية و انّها دورية. و الحركةُ الدّورية انّما هى السّماوية، فالقوّة المحرّكة للسّماء غير متناهية و القوّة الجسمانية مُتناهية، ينتج انّ القوّة المحرّكة للسّماء ليست قوة جسمانية، فيكون قوة مفارقة امّا عقلاً و هو المطلوب، او نفساً. و النّفس المجرّدة المُفارقة انّما يتحرّك جسمها لتحصيل الكمالات اللايقة بها و تحصيل الكمالات، انّما يكون من موجود يكون الكمالات حاصلةٌ له بالفعل و هوالعقل. فالقوّة المحركة للسّماء مفارقة عقيلة.

ـ فان قلت: ان اراد بالقوّة المُحرّكة للسّماء المُباشر للحركة الّذى يصدُرُ عنه الحركة، فهو قوّة جسمانية لا عقلانية، و ان ارادَ بها شيئاً آخر، فلابُدّ له من دلالة.

ـ فنقول: الدّلالةُ عليه عدم تناهى الحركات، لانّ عدم تناهيها، ليس بحسب ذات القوّة المُباشرة لامتناع صدور الحركات الغيرالمُتناهية عن القوّة الجسمانية بحسب ذاتها، بل بحسب قوةٍ أُخرى. و لا شكّ انّها يجبُ ان يكون غير مُتناهية الآثار و الّا استحال صدور الحركات الغير المُتناهية عن القوّة الجسمانية بحسبها، فتلك القوّة ليست بجسمانية، بل مُفارقة.

نعم يرد ان يُقال: الدّليل لم يدُلّ الّا على انّ الجسم السّماوى متحرّك بالحركة الدّورية، و امّا ان كُلّ متحرّك بالحركة الدّورية فهو جسمٌ سماوىٌ فهو من باب ايهام العكس. و لم لا يجوزُ ان

و فى بعض النّسخ، فهى غيرُ جسمانيّة فهى مفارقةٌ عقليّة.

قد بان فيما مضى، وجوب وجودُ حركة غير مُتناهية، و بان انّها لا تكون الّا دوريّة، و بان فى النّمط الثانى انّ الاجسام المُتحرّكة بالحركة الدّوريّة هى السّماويّة، فاذن ثبت انّ القوّة المحرّكة للسّماء غير متناهية، و ثبت ايضاً بالبُرهان المذكور فى الفصول المتقدّمة انّ القوى الجسمانيّة لا تصدُرُ عنها حركة غير متناهية، فانتجت المُقدّمتان انّ القوّة المحرّكة ليست بجسمانيّة، و ما ليس بجسمانى، يكون مفارقاً. فاذن، هى مفارقةٌ و المفارقةُ امّـا عقلٌ او نفس.

و النّفس المُفارقة اذا حاولت تحريک جسمها فانّما تحاوله بخروج ما فيها بالقوّة من الكمال الى الفعل و الّا فلا احتاج لها الى التّحريک فاذن هى مفتقرةٌ فى التّحريک الى شىء يكونُ كمالاته موجودةٌ بالفعل ليخرج تلک الكمالات النفسانيّة من القوّة الى الفعل، ذلک الشّىء هوا لعقل و لا محالة يكون ذلک الشّىء هو السّبب الاوّل لتحريک السّماء، فاذن، القوّة الأُولى الّتى يصدُرُ عنها تحريک السّماء مفارقة عقليّة.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّک تقول: قد جعلت السّماء يتحرّکُ عن مفارق و قد كنت من قبل مـنعت ان يكون المُباشر للتّحريک امراً عقلياً صرفاً، بل هو قوّة جسمانيّة، فجوابک انّ هنا الّـذى ثبت هو محرّک اوّل، و يجوزُ ان يكون المُلاصق للتّحريک قوّة جسمانيّة.»

قد تبيّن فى الفصل العاشر من هذا النّمط انّ محرّک السّماء لا يجوزُ ان يكون عقلاً، بل هو قوّةٌ نفسانيّة جسميّة. و هيهُنا حكم بانّه مفارق عقلىّ و ذلک يوهم مناقضة، فنبّه على انّ ذلک غير متناقض، لانّ الحكم بانّ المباشر للتّحريک، لا يجوزُ ان يكون عقلاً لا يُنافى

يكون فى كُرة الارض قوّة محركة بالارادة و يكون الزّمان مقدار حركتها؟ و اعلم انّ المطلوب من هذهِ الفصول ليس اثبات العقل مطلقاً، بل اثبات ان للحركة السّماوية غاية هى العقل و الّا لم يحتجّ الى بيان ان الحركة الغير المُتناهية دورية، و لا الى انّ الحركة الدّورية سماوية. و لهـذا صرّح الشيخ فيما قبل بانّه ضرب آخر من البيان مناسب لمّا كُنا فيه من اثبات الغايات للافلاک فاستنتج هيهُنا عدم تناهى القوّة المحرّكة للسّماء، م.

كون العقل مبدئاً من وجه آخر.

و اعلم انّ تحريك النّفس تحريكٌ فاعلىّ، و تحريكُ العقل تحريكٌ غائىّ، و الغاية و ان كانت من حيث هى علّة لعلّيّة الفاعل مبدئاً بعيداً، فهى من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير انتسابه الى سائر العلل مبدءٌ قريب و به ينحلّ ما اشكل على الفاضل الشّارح(١) و هو انّ المحرّک القريب، ان كان جسمانيّاً، فهو نفس و الّا فهو عقل و لا وجه لكونها معاً، سببين.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّک تقول: ان جاز ذلک فيكون مُتناهى التّحريک، لا دائم التحريک فيكون لغير هذه الحركة، فاسمع و اعلم انّهُ يجوزُ ان يكون محرّک غير متناهى التّحريک يحرّک شيئاً آخر ثمّ يصدرُ من ذلک الآخر حركات غير مُتناهية، لا على انّها تصدر عنه لو انفرد، بل

---

١ - قوله: «و به ينحلُّ ما اشكل على الفاضل الشارح»، لمّا ذكر الشيخ: انّ المُلاصق للتّحريک، قوةٌ جسمانية و العقل محرّک اول، اعتراض الامام بانّ الحركات الجزئية الغير المُتناهية، انّما يصدرُ عن العقل، او عن القوّة الجسمانية؟ فان صدرت عن العقل، فهو العلّة و ان صدرت عن القوّة الجسمانية، لم يكن العقل علة لها. و الجواب انّ العقل علةٌ غائية، و القوّةالجسمانية علةٌ فاعلية.

و ايضاحُهُ: انّ محرّک الفلک على الا جمال شيئان: الاول، ما يحرّک تحريک المعشوق للعاشق و هو الّذى يكون الحركة لاجله و الثانى، ما يحرّک تحريک النّفس للبدن و هو الّذى يكون الحركة منه و ذلک المحرّک العقلى، لا جايز ان يكون هو المباشر للحركة، فانّه بعيدٌ عن التّغيّر و الاستكمال و المباشر للحركة متغيّرٌ مستكمل. فلا يكون الحركة منه، بل محركاً للفلک على سبيل التّعشق.

و امّا محرّک الفلک على سبيل التّفصيل، فهو ثلاثة: بعيدٌ عقلىٌ يحرُّکُ على وجه التّعشق، و قريبٌ مباشرٌ للحركة و وسطٌ و هو نفس مفارقة عن المادّة متعلقةٌ بالفلک على وجه التّدبير، و يكون لها تصوّرات كلية و جزئية، و تباشر من تصوّراتها الجُزئية الّتى يحصل لها بمعاونة من قوّتها المتخيّلة هذه القوّة المتخيّلة، فيرتسم صور الاوضاع الجُزئية، و بحدث عنها الحركات الجزئيّة على الاستمرار. هكذا، يجبُ ان يحقّق مقاصد القوم، م.

على انّه لا يزال، ينفعل عن ذلک المبدأ الاوّل، و يفعل.

و اعلم انّ قبول الانفعالات الغير المُتناهية، غير التأثير الغير المُتناهى، و التأثير الغير المتناهى على سبيل الوساطة، غير تأثير على سبيل المبدئيّة و انّما يمتنعُ فى الاجسام أحد هذه الثّلاثة فقط.»

معنى السّؤال: انّه ان جاز ان يكون المُباشر لتحريک السماء قوّة جسمانيّة، فتكون تلک القوّة مُتناهية التّحريک لا دائمة التحريک، فتكون محرّكة لغير الحركة السّماويّة الدّائمة، هذا خلفٌ.

و نبّه على الجواب[1] بانّه يجوزُ ان يكون محرّک غير متحرّک عقليّ غير متناهى

---

١ - قوله: «و نبّه على الجواب»، أى لا نُسلّم انّ المُباشر لتحريک السّماء، لو كانت قوّة جسمانية، كانت مُتناهية التحريک. و انّما يكون كذلک، لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال، و ليس كذلک، بل يتجدّدُ من العقل المُفارق فيها امور متّصلة غير قارة، و ينفعلُ بحسب ذلک انفعالات غير متناهية، و بواسطة تلک الانفعالات، يقوى على حركات غير متناهية. و انّما قيّد الامور، الامور المتّصلة بكونها غير قارّة، لانّها لو كانت قارّة، لزم بقاء الحركة بعينها.

و هيهُنا نظران؛ الاوّل، انّ القول بتجدّد الامور من المُفارق و صدور الحركات الغير المُتناهية، بحسب ذلک تصريحٌ بانّ الصّادر من الفلک، حركات متعدّدة، و قد تبيّن من قبل انّ الحركات المُتعدّدة لا تحفظ الزّمان فبينها تناقض.

بيان ذلک انّه اذا صدر من الفلک حركات متعدّدة، فامّا ان يكون بين كُلّ حركتين حدّ هو بداية احديهما و نهايةُ الأُخرى فهى الحركات الّتى تفعل حدوداً و نقطاً، فلا يحفظ الزّمان، و امّا ان لا يكون بين تلک الحركات حدود، فحينئذٍ لا يكون حركات متعددّة، بل حركة واحدة.

الثّانى، انّ التّحريكات، لا على سبيل الاستقلال، صورة النّقص، لانّه لا يُمكن أن يقال: لو صحّ الدّليل، لم يجز التّحريكات الغير المُتناهية لا على سبيل الاستقلال، فانّه اذا فرض كُلّ القوّة يحرّک جسماً لا على سبيل الاستقلال حركات غيرُ متناهية من مبدءٍ مفروض و بعضهايحرّک، كذلک يكون تحريک البعض، اقلّ من تحريک الكل، فيكون متناهياً.

و جوابه: انّ هذا، يتمّ لو امكن ان يستعدّ بعض القوّة لتلک الانفعالات الواردة على جميع القوّة و هو ممنوعٌ. و اعتراض الامام بوجهين: احدهما، انّ الامور الحادثة فى النّفس الجسمانيّة، امورٌ

التّحريک، يحرّک قوّة حالّة فى جسم اى يتجدّد منه فى تلک القوّة امور متّصلة غير قارّة، ثمّ يصدر عن تلک القوّة حركات غير مُتناهية فى ذلک الجسم، لا على انّها تصدُرُ عن تلک القوّة لو انفردت، بل على انّها تنفعل دائماً عن ذلک المحرّک العقلىّ، و تفعل بحسب انفعالاتها تلک.

ثمّ زاد فى البيان، بالفرق بين الانفعالات الغير المُتناهية، و بين التّأثيرات الغير المُتناهية على سبيل الوساطة. و بيّن تلک التّأثيرات على سبيل المبدئيّة، و ذكر انّ المُمتنع على القُوى الجسمانيّة، هو الثّالث فقط.

و اعترض الفاضل الشارح بانّ الامور الحادثة فى النّفس الجسميّة، لا يجوزُ ان تصدر عن العقل، فانّ الثّابت لا يكون علّة للمتغيّر و ان جاز، فليجُز صدور الحركات عنه من غير احتياجٍ الى النفس و حينئذٍ لا يُمكن القطع فى شىءٍ من القُوى الجسميّة بانّها لا تقوى على افعالٍ غيرُ متناهرة، لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً.

و الجواب: انّ المُتغيّا مّما يصدُرُ عن الثّابت، بسبب وجود الحركة الدّائمة، و الحركةُ لا

متغيرة و عندهم انّ الثّابت لا يكون علة للتّغير، لامتناع تخلف المعلول عن العلّة، فلا يكون معلولة للعقل و ان جاز ذلک، فليجز اسناد الحركات الجُزئية الى العقل.

و ثانيهما، لو جاز صدور الحركات الغير المُتناهية من القوّة الجسمية الفلكيّة بواسطة الانفعالات، فلم لا يجوزُ مثله فى سايرالقوى؟ و حينئذٍ، لا يُمكن القطع فى شىءٍ من القُوى الجسمانية، بانّها لا تقوى على اعمال غير متناهية. فقوله: «و حينئذ»، اشارةٌ الى هذا الوجه، اى اذا جاز صدور الامورالمُتجدّدة فى النّفس الجسميّة عن العقل لا يُمكن القطع .

و الجواب عن الاوّل، انّ الحركة لا يجوزُ ان تصدر عن العقل، لما ثبت انّ مباشر الحركة هو النّفس، لا العقل، لانّه ليس بمستكمل و المتغيّرُ انّما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدّائمة، حتّى يكون هُناک سلسلتان معدّتان كُلّ فردٍ من احديهما بعد الفرد من الأُخرى؛ احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القُوى الجسمانية، و الأُخرى سلسلة الحركات. فكُلّ حركة تعدّ القوّة الجسمانية لحالة انفعالية صادرةٌ عن العقل و تلک الحركة الانفعالية، تعدّها لاصدار حركة لاحقة. و هذا كما اذا قطعنا حداً من حدود المسافة و اعتراض حدٌّ آخر، شعرنا به و تخيّلنا قطعة، فقطعناه، ثمّ تخيّلنا قطع حدّ آخر و هكذا، فكُلّ حركة سابقة معدّة لتخيّل و هو انفعال. و كُلّ تخيّل علّةٌ لحركةٍ لاحقة، م.

توجد الّا عند تجدّد احوال فى محرّكها، منسوبة الى ارادة، او ميل طبيعىّ او قسرىّ يكون كلّ حركة علّة لتجدّد حال و كلّ حال علّة لتجدّد حركة، فيتّصل التّجدّدات فى المحرّك و الحركات فى المتحرّك.

فاذن، لابُدّ من محرّكٍ يتجدّد أحواله و ليس هو بعقل، و لمّا امتنع فى الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر، ثبت انتسابها الى نفس. و امّا احتمال كون القُوى الجسمانيّة قويّة على غير المُتناهى بحسب انفعالاتها عن العقل، فليس بالزام على الشيخ، لانّه عينُ ما صرّح به، لكنّه لا يتصوّر فيما لا يستمرّ انفعالاته و افعاله.

* اشارةٌ *

«فالمبدءُ المفارق العقلى، لا يزال يُفيض منه تحريكات نفسانيّة للنّفس السّماويّة على هيئات نفسانيّة شوقيّة تنبعثُ منها الحركات السّماويّة على النّحو المذكور من الانبعاث، و لانّ تأثير المُفارق متّصل على انّ المحرّك الاوّل، هو المُفارق، لا يمكن غير هذا.»

فيه بيانٌ لكيفيّة صدور الاحوال المتجدّدة فى النّفس الفلكيّة عن العقل، و صدور الحركات بحسبها عن النفس، و هو غنىٌّ عن الشرح.

* استشهادٌ *

«صاحب المشّائين قد شهد بانّ محرّک كلّ كُرة، يحرّکُ تحريكاً غير مُتناه، و انّه غيرُ متناهى القوّة، و انّهُ لا يكون تحريک غيرُ المتناهى بقوّةٍ جسمانيّة، فغفل عنه كثيرٌ من اصحابه حتّى ظنّوا انّ المحرّكات بعد الاوّل، قد تتحرّکُ بالعرض لانّها فى اجسام و العجبُ انّهم جعلوا لها تصوّرات عقليّة، و لم يحضرهم انّ التّصوّر العقلى، غير ممكن لجسم، و لا لقوّة جسم فهو غيرُ ممكن لما يتحرّک بذاته، او يتحرّک بالعرض اى بسبب متحرّک بذاته. و انت ان حقّقت، لم تستجز ان نقول: انّ النّفس النّاطقة الّتى لنا، متحرّكة بالعرض الّا بالمجاز و ذلک لانّ الحركة بالعرض، هى ان يكون الشّىء صار له وضع و موضع بسبب هو فيه، ثمّ يزولُ ذلک بسببِ زواله عمّا هو فيه الّذى هو منطبع فيه.»

قد مرّ فى بيان كثرة العقول، انّ قوماً من المشّائين، ظنّوا انّ المُتشبّه به فى جميع السّماويّات واحد و انّ المعلّم الاوّل، قد حكم فى موضع بوحدته، و فى موضع آخر بكثرته.

و ذكرنا وجه كلّ واحدٍ من قوليه، فذلک القوم زعموا انّ المحرّكات السّماويّة، هى نفوسها المُنطبعة فى اجسامها، و لزمهم القول بتحرّكها بالعرض، لانّ الحالّ فى المُتحرّک بالذّات، يتحرّکُ بالعرض.

و المحرّک المتحرّک، يحتاجُ من حيث يتحرّک الى محرّک آخر [۱] و لا يتسلسل، بل يجبُ ان ينتهى الى محرّکٍ غير متحرّک، من حيث هو محرّک. قالوا: فذلک المحرّک الّذى لا يتحرّکُ من حيث هو محرّک هو العلّة الاولى، او العقل الاوّل، و سائر ما عدا ذلک

---

۱ - قوله: «و المحرّک المتحرّک، يحتاجُ من حيث يتحرّک الى محرک آخر»، لانّه اذا كان شیءٌ محركاً متحركاً فهو من حيث انّه متحرّکٌ يحتاجُ الى محرّک، فان كان محرّكه نفسه، يلزم ان يكون فاعلاً و قابلاً و انّه محال، و ان كان محرّكه غيره، فذلک المحرّک ان كان متحرّكاً، يلزمُ احتياجه الى محرّک آخر و هكذا، حتّى ينتهى الى محرّک غير متحرک.

قالوا: و ذلک المحرّکُ هو المبدءُ الاوّل، او العقل الاوّل و ما عداهُ من المحرّكين متحرّک و هذا الّذى حملهم على الاكتفاء فى تحريک الافلاک بالصّور المُنطبعة، لانّهم لمّا ذهبوا الى انّ ما عدا المبدء الاوّل من محرّكات الافلاک، متحرّكةٌ امّا بالذّات او بالعرض. و النّفس و العقل، ليسا بمتحرّكين لا بالذّات و لا بالعرض، فلا دخل لهُما فى تحريک الافلاک، فانحصر محرّكات الافلاک فى القُوى الجسمانية.

و اعترض الشارحُ على هذا الكلام بقوله: و ذلک غيرُ واجبٍ، و تقريره ان يُقال: لا نُسلّم انّ كون المتحرّک فاعلاً قابلاً معاً محال، فانّ من الجايز ان يكون محرّک متحركاً من جهتين، فانّ القوّة محرّكةٌ من جهة انّها تنفعل من العقل: متحركةٌ من جهة انّها حالة فى مادة، فكيف لا يكون محرّكها نفسها، و محرّک المتحرّک بالعرض، هو محرّک المتحرّک بالذّات، لكن محرّک المتحرّک بالذّات، اعنى الفلک هو تلک القوّة، فيكون محرّكها من حيث يتحرّک بالعرض ايضاً هو نفسها، كما انّ الطّبيعة العُنصرية محرّكة و متحرّكةٌ بالعرض و ليس محرّكها بالحركة العرضيّة الّا ايّاها.

و اعلم انّ الانسب ان يكون قوله: و هذا هو الذى حملهم على الاكتفاء مقدّماً على الاعتراض، الّا ان ذكره بعد التّزييف، لما كان فيه نوع استحقار و استهزاء اخرّهُ عنه، و الواجب فى قوله: فاذن هى عقول مفارقة، ان يقال: نفوسٌ مفارقة، لمّا تقدّم من اعترافهم بانّ للنّفوس السّماوية تصوراتٌ عقيلة، م.

الواحد من المحرّكين متحرّك، امّا بالذّات، و امّا بالعرض و ذلک غيرُ واجب، لانّه يجوزُ ان يكون المحرّک غيرُ متحرّک من جهة ما هو محرّک، و يكون متحرّكاً من جهةٍ اُخرى مثلاً من جهة كونه حالّاً فی مادّة و هذا هو الّذی حملهم على الاكتفاء بالصّور المُنطبعة فی موادّ الافلاک دون النّفوس المُفارقة و العقول، فردّ الشيخ عليهم فی هذا الفصل بشيئين:

احدهما، قول المعلّم الاوّل، فانّهم يدّعون ملازمة مذهبه و ذلک انّه صرّحَ بانّ محرّک كلّ كُرة يحرّكها تحريكاً غير متناه، و بانّ التّحريک الغير المتناهی، لا يكون بقوّة جسمانيّة و هذان القولان، ينتجان انّ محرّک كلّ كُرة، جوهرٌ مفارق، لكنّ القوم المذكورين، قد غفلوا عن جمع القولين و انتاجهما.

و الثانی، اعترافهم بانّ للنّفوس السّماويّة تصوّرات عقليّة، هی مبادی تشوّقاتها، و تقريرُ ذلک: انّ التّصوّرالعقلی، لا يُمكن ان يكون لجسم او قوّة جسم، لما مرّ فی النّمط الثالث، و كُلٌّ متحرّک بالذّات او بالعرض، لكن للمحرّكات السّماويّة تصوّراتٌ عقليّة بزعمهم. فاذن، هی عقولٌ مفارقةٌ غير متحرّكة بالذّات و لا بالعرض.

ثمّ انّ الشيخ ازال وهمُ من يظنّ انّ النّفوس النّاطقة متحرّكةٌ بالعرض و تشبّه النّفوس الفلكيّة بها، ببيان معنى الحركة بالعرض، و نفى ذلک المعنى عن النّفوس الناطقة، و جميعُ ذلک ظاهرٌ.

و اعلم انّ المحصّلين من المشّائين، لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون، و انّما يذهب اليه قومٌ منهم لا مزيد تحصيل لهم، يدُلّ على ذلک قول الشيخ فی كتابه الموسوم بـ«المبدأ و المعاد»، فانّه قال بهذه العبارة: و الفيلسوفُ يضعُ عدد الكُرات المُتحرّكة على ما كان ظهر فی زمانه و يتبع عددها عدد المبادی المفارقة و الاسكندرُ يصرّحُ و يقول فی رسالته الّتی فی المبادی: انّ محرّک جملة السّماء واحدٌ لا يجوزُ ان يكون عدداً كثيراً، و انّ كلّ كُرة محرّكاً و مشوّقاً يخصّانه، و ثامسطيوس يصرّحُ و يقول ما هذا معناه: انّ الاشبه والاحقّ وجود مبدأ حركة خاصّة لكلّ فلک، على انّه فيه و وجود مبدأ حركة خاصّة له على انّه معشوقٌ مفارق.

* اشارةٌ *

«الاوّلُ ليس فيه حيثيّتان لوحدانيّته، فيلزمُ كما علمت ان يكون مبدئاً لا لواحد بسيط،

اللّهم بالتّوسّط و كُلّ جسم، كما علمت مركّبٌ من هيولى و صورة، فيتّضح لک انّ المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين، او عن مبدءٍ فيه حيثيّتان، ليصحّ ان يكون عنه اثنان معاً، لانّک علمت انّه ليس و لا واحدة من الهيولى و الصّورة علّة للأُخرى بالاطلاق، و لا واسطة بالاطلاق، بل تحتاجان الى ما هو علّة لكلّ واحدة منهما او لهما معاً، و لا يكونان معاً عمّا لا ينقسم بغير توسّط، فالمعلول الاوّل عقلٌ، غير جسم، و انت فقد صحّ لک وجود عدّة عقول مُتباينة، و لا شکّ انّ هذا المبدع الاوّل فى سلسلتها او فى حيّزها العقلىّ.»

يُريد انّ المعلول الاوّل، لا يُمكن ان يكون جسماً، بل هو عقلٌ مجرّد.(١)

---

١ - قوله: «يريدُ بيان انّ المعلول الاوّل، لا يُمكن ان يكون جسماً بل هو عقلٌ مجرّد»، قبل تقرير الدّليل، لابُدّ من تقسيم الموجود الى الجواهر الخمسة و العرض، فالموجودُ امّا ان يكون فى موضوع و هو العرض، او لا فى موضوع و هو الجوهر، و الجوهرُ امّا ان يكون حالّاً فى جوهرٍ آخر و هو الصّورة، او محلّاً و هو الهيولى، او مُركّباً من الحالّ و المحلّ و هو الجسم، او لا حالّاً و لا محلّاً، فان كان متعلّقاً بالجسم، تعلّق التّدبير و التّصرف، فهو النّفس، و الّا فهو العقل .

اذا ثبت هذا، فنقول: المعلول الاوّل لا يجوزُ أن يكون عرضاً، لانّ المعلول الاوّل، سابقٌ على غيره و يمتنعُ سبق العرض على الجوهر، و لا جسماً و الّا لزم صدورُ أمرين من الواحد الحقيقى، و لا صورة و لا هيولى، لما ثبت من امتناع ان يكون شىءٍ واحدٍ منهما علّةً للأُخرى او واسطة، و لانّ تأثير الصّورة موقوفٌ على تشخّصها و تشخّصها موقوفٌ على المادّة، فلا يجوز تقدّمها عليها و كذا المادّة، لو كانت علة للصّورة كانت فاعلة قابلة معاً و انّه محال، و لا نفساً لانّ افعال النّفس تحتاجُ الى المادّة، لو كانت معلولاً او لا، فامّا ان يصدر عنها شىء او لا، فان لم يصدر عنها شىءٌ، لم ينتظم سلسلةُ الموجودات و ان صدر عنها شىءٌ و قد ثبت انّ افعالها متوقّفة على وجود المادّة، فيكون المادّة موجودة قبل وجودها و هو محالٌ، فتعيّن ان يكون المعلول الاوّل، هو العقل.

و فيه نظرٌ من وجوه؛ احدها، انّا نختارُ انّه لا يصدرُ من النّفس شىءٌ و لا نسلّم عدم انتظام الموجودات و لم لا يجوزُ ان يصدرَ من المبدءِ الاوّل، بشرط وجود النّفس شىء آخر، هو آلةُ النفس، لابُدّ له من دليل.

الثّانى، انّ قولكم: افعال النّفس محتاجةٌ الى المادّة ان اردتُّم انّ جميع افعالها كذلک، فهو ممنوعٌ، و ان اردتُّم انّ بعضها كذلک، فهو لا يستلزمُ المطلوب. و يمكن ان يُجاب بانّ المُراد بالنّفس، هو الّذى يتوقّفُ جميع افعالها على الآلة، فانّ العقل رُبما يتوقّفُ فعله و فيضانه على وجود المادّة، بل

قال الفاضل‌الشارح: هذا الفصل، يشتملُ مع الّذى يليهِ على بيان الطّريقة الثّالثة، لاثبات العقول. و تقريرُ ما فى هذا الفصل:

انّ المبدأ الاوّل، ليس فيه كثرةٌ لوحدانيّته، كما بيّن فى النّمط الرّابع، فيلزم ـ كما علمت فى النّمط الخامس ـ ان لا يكون مبدئاً الّا لواحدٍ بسيطٍ الّا بالتوسّط، و كلّ جسمٍ ـ كما علمتَ فى النّمط الاوّل ـ مركّبٌ من هيولى و صورة، فيتّضحُ لک انّ المبدأ الاوّل لوجود الجسم، يكون مؤلّفاً عن شيئين، او يكون وجود الجسم عن مبدءٍ فيه حيثيّتان، ليصحّ ان يصدرَ عنه الهيولى و الصّورة معاً، لانّک علمتَ فى النّمط الاوّل ايضاً: انّه ليس و لا واحد منهما علّة و لا واسطة مطلقة للأُخرى، بل يحتاجان معاً الى علّة توجد كلّ واحدةٍ منهما، فانّ ايجاد المُركّب مسبوقٌ بايجاد أجزائه، أو توجدهما معاً، و لا يجوزُ ان يكون علّتهما القريبة، شيئاً غير منقسم، فاذن المعلول الاوّل جوهرٌ بسيطٌ ليس بجسم و لا جزء جسم و لا بنفس يتعلّق بجسم، بل هو عقلٌ محض، و انت فقد صحّ لک فى هذا النّمط وجود عدّة عقولٍ متباينةِ الذّوات هى مبادى تحريكات الافلاک و لا شکّ انّ هذا المبدع الاوّل فى سلسلتها، اى هو ايضاً محرّک لفلک هو اوّل الافلاک، او فى حيّزها العقلىّ ان لم يكن محرّكاً لفلک، اى يكون مشاركاً لهما فى التّجرّد والبرائة عن القوّة.

* تنبيهٌ *

«قد يُمكنک ان تعلم انّ الاجسام الكُريّة العالية افلاكها و كواكبها، كثيرةُ العدد.»

هذا الفصل، مشتملٌ على اربعة مطالبٍ، اكثرها ممّا مرّ بيانه، و لذلک وسمه بالتّنبيه و انّما جمعها ههُنا تنبيهاً و تذكيراً على كثرة العقول؛ فلاوّلُ هو معرفة كثرة الاجرام العالية.

و الثانى، معرفةُ كثرة محرّكاتها، اعنى نفوسها.

و على استعدادها.

الثّالث، لا نُسّلم انّه اذا لم يكن المعلول الاوّل النّفس و لا الجسم و لاجزئاً منه، يكون هو العقل. و انّما يكون كذلک، لو كان جميع كمالاته، موجودةً فيه بالفعل. و جوابه انّ الموجودات الجوهريّة، منحصرةٌ فى الخمسة، فاذا لم يكن احد الاربعة، تعيّن ان يكون هو العقل و امّا حصول جميع كمالاته بالفعل فيه، فلا يتمّ الّا بدليلٍ آخر، م.

و الثاث، معرفةُ كثرة متشوّقاتها، اعنى عقولها.

و الرّابع، معرفة اختلافها الذّاتيّة بعد اشتراكها فى بعضِ الامور.

و فى آخر الفصل، ترغيب على تعرّف عللها الفاعليّة، و وعد لبيان ذلک.

امّا المطلوب الاوّل، فالنّظرُ فيه من العلوم الرّياضيّة[۱] و لذلک قال فيه: «قد يمكنک ان تعلم»، و لم يشتغل ببيانه، و أنا أُوردُ حاصل انظار اهل تلک العلوم فيه اجمالاً، **فاقول:**

الاجرامُ العالية، تنقسمُ الى كواكب و الى افلاک؛ امّا الكواكب، فتنقسمُ الى سيّارات و الى ثوابت، و السّيّارات سبعة، و الثّوابتُ اكثرُ من أن تحصى. و قد رصد منها الف و نيّف و عشرون كوكباً، و الطّريق الى معرفة وجود الكواكب، هو العيان لا غير، و الى معرفة سيرها و اثباتها هو الرّصد.

و امّا الافلاک، فكثيرةٌ و الطّريق الى اثباتها، الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرّصد بعد تمهيد الاصول الحكميّة. و هى اسنادُ كلّ حركةٍ الى جسم يتحرّک بها بالذّات، و يتحرّکُ ما يحتوى عليه بالعرض، و وجوب الاتّصال فى الحركات الفلكيّة المستديرة البسيطة، و وجوب التّشابه فيها، و امتناع الخرق و الالتئام على اجرامها.

و قد اختلف اهل العلم فى عددها، اختلافاً لا يرجى زواله بعد ان قسّموها الى كلّيّة يظهرُ منها حركةٌ واحدة، امّا بسيطة او مركّبة، و الى جزئيّة تنفصل الكُلّيّة اليها. فالقُدماء اثبتوا ثمانيةَ افلاک كلّيّة، يُحيط بعضها ببعض، بحيث يماسُّ مقعّر العالى محدّب السّافل، و يكون مراكز الجميع، مركزُ الارض واحدٌ منها و هو المحيط بالكلّ فلک الثّوابت، فانّه ممّا لابُدّ منه و ان كان كون الثّوابت على افلاک كثيرة ممكناً، و هذا الفلک هو ايضاً فلک البروج، و سبعة للسيّارات السّبعة على الضدّ المشهور و ان كان فيه ايضاً خلاف.

و المتأخّرون زادوا فلكاً آخر، غير مكوكبٍ يحرّک الكلّ بالحركة اليوميّة، و جعلوه محيطاً بالكلّ. ثمّ انّ الفريقين، جعلوا الفلک الكلّى ،لكلّ كوكبٍ منفصلاً الى اجسام كثيرةٍ يقتضيها اختلاف حركات ذلک الكوكب طولاً و عرضاً، و استقامةً و رجعةً، و سُرعةً و

---

۱ - قوله: «فالنّظرُ فيه من العلوم الرّياضيّة»، فيه نظرٌ، لانّ البحث عن وحدة الاجسام و كثرتُها، بحثٌ عن احوال الموجودات من حيث انّها موجودة، فهو من الالهيّات، و لعلّهُم خصّصوا الوحدة و الكثرة بالاجرام العلويّة، حتّى صار البحث عنهما فى علم الهيئة، م.

بطاً، و بُعداً و قُرباً من الارض.

فمن غير المحصّلين، منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالاً غير الكرة، كالقائلين بالمنشُورات[١] و الحلق و الدّفوف و امثالها، و جعلوها منضودة فى جوّ مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلّى.

و منهم، من جعلها فى حركاتها ايضاً مُختلفةً كالقائلين باسترخاء، اوتارها عند الرّجوع و ما يُقابله عند الاستقامة، و كالقائلين باقبال الفلك و ادباره من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة مُتشابهة، هذا كلّه مع اختلافهم فى اعدادها.

و امّا المحصّلون الّذى يلتزمون القوانين الحكميّة، فقد اختلفوا ايضاً فى اعدادها بعد اتّفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً و حركةً، و المعلّم الاوّل، ذكر انّ عدد الجميع، يقرّبُ من خمسين فما فوقه. و المتأخّرون المتّفقون لارصاد بطلميوس الفاضل، اثبتوا لكلّ كوكب فلكاً ممثّلاً بفلك البروج، مركزه مركز العالم، يُماسّ بمحدّبه مقعّر ما فوقه، و بمقعّره، محدّب ما تحته ،و هو فلكهُ الكلّى المشتمل على سائر افلاكه الّا القمر، فانّ ممثّله المُسمىّ بفلك جوزهره يحيطُ بفلكٍ آخر له، يُسمّى المائل و هو الّذى يشتملُ على سائر افلاكه، و فلكاً خارج المركز عن مركز الارض ينفعلُ عن الممثّل او المائل يتماسُّ محدّباهما و مقعّراهُما على نقطتين يسمّى الابعد عن الارض اوجاً، و الاقربُ منه حضيضاً، و فلكاً آخر يسمّى بالتّدوير غير محيط بالارض و هو فى ثخن خارج المركز، يُماسّ محدّبه سطحيه، على نقطتين يُسمّى ابعدهما عن الارض ذرورة، و اقربهما حضيضاً، ما خلا الشّمس، فانّها تكتفى باحد الفلكين اعنى خارج المركز، او التّدوير من غير رُجحان لاحدهما على الآخر، بالقياس الى حركاتها، الّا انّ بطلميوس رأى اثبات الخارج لها، اولى لكونه ابسط.

و الكواكب السّتّة مركوزةٌ فى تداويرها، بحيث تماسّ سطوحها سطوح التّداوير على نقط، و الشّمسُ مركوزةٌ فى خارج المركز، و زادوا لعُطارد فلكاً آخر، خارج المركز ايضاً،

---

١ - قوله: «كالقائلين بالمنشُورات»، المنشورُ شكلٌ مجسمٌ يُحيطُ به ثلاثة سطوح مُتوازيةُ الاضلاع و مثلثان، فقوله: الّا القمر، يخرجُ ممثّله، عن فلكه الكُلّى، فهو لا يكون فلكاً و كلياً و لا جُزيئاً، م.

فله فلكان خارجا المركز، يشتملُ الممثّل على احدهما، اشتمال سائر المُـمثّلات عـلى امثاله و هو المُسمّى بالمدير.

و يشتملُ المدير على الثّانى اشتمال المُمثّل عليه و هـو المسـمّى بـالحامل لفـلک التّدوير، اذ هو المُشتمل عليه، فيكون جميع الافلاک للكواكب السّبعة على هذا التّقدير اثنين و عشرين، و مع الفلكين العظيمين اربعة و عشرين، عشرةٌ منها موافقة المركز، لمركز الارض، و ثمانيةٌ خارجةُ المراكز عنه، و ستّةٌ افلاک تداوير يـتحرّکُ الفـلک الاعـلى بالحركة الاولى اليوميّة السّريعة و يتحرّکُ ما دونه بحركته و يـتحرّکُ فـلک الثّـوابت بالحركة الثّانية البطيئة و يتحرّک ما دونهابها.

و لكلّ فلک من الباقية، حركةٌ خاصّةٌ الّا المُمثّلات السّتّة الّتى فوق القـمر، فـانّها لا تتحرّک غير الحركتين المذكورتين، فينتظمُ الرّجعة و الاستقامة و السّـرعة و البـطء و القُرب و البُعد، بحركات الافلاک الخارجة المراكز و التّداوير، و يتركّبُ حركات الكواكب المُختلفه الطوليّة، من هذه الحركات على التّفصيل المذكور فى كتب الهيئة.

و بقيت الحركات العرضيّة الموجودة، لتداوير الخمسة المُتحيّرة و بعض اخـتلافات الخمسة و القمرُ و الحركة، لا مقتضيةٌ لتناقض البُعد بين قطبى الفلكين العظيمين على ما يظنّ ان ثبت وجود ذلک التّناقض حقيقةً محتاجة الى اثبات اجرام آخر، تتحرّک بها.

و قد اشار الشيخُ و غيره من الحكماء و المهندسين، الى عددٍ من الافلاک، ينبغى ان ينسب مضافة الى ما سبق، لاجل هذه الحركات، الّا انّ الآراء، لم تتّفق بعد عـلى ذلک اتّفاقها على ما سبق ذكره، فهذا هو القول الُمجمل فى عدد الافلاک.

قوله : «و يلزمک على اصولک ان تعلم، انّ لكُلّ جسمٍ مـنها، كـان فـلكاً مـحيطاً بالارض، موافقُ المركز، او خارج المركز، او فلكاً غير محيط مثل التّدويرات، او كوكباً شيئاً هو مبدءُ حركة مستديرة على نفسه، لا يتميّزُ الفلک فى ذلک عن الكواكب، و انّ الكواكب تنتقلُ حول الارض بسبب الافلاک الّتى هى مركوزةٌ فيها، لا بان ينخرق لهـا اجرام الافلاک. و يزيدک فى ذلک، بصيرة انّک اذا تأمّلت حـال القـمر، فـى حـركتِهِ المُضاعفة و اوجيه و حال عُطارد و اوجيه، و انّه لو كان هُناک انخراقٌ يوجبه جـريان الكواكب، او جريان فلک تدويره لم يعرض ذلک كذلک.»

و هذا هو المطلوب الثّانى، و هو معرفةُ كثرة النّفوس المحرّكة لهذه الافلاک و هو بحثٌ حكميٌّ و لذلک قال: «و يلزمکُ على اصولک».

و اعلم، انّهم اختلفوا ايضاً فى محرّكات الافلاک الجُزئيّة للكواكب السّبعة. فذهب فريقٌ الى انّ كلّ كوكب منها، ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحدٍ، ذى نفس واحدة، تتعلّقُ بالكواكب اوّل تعلّقها و بافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلک كما تتعلّق نفس الحيوان بقلبه اوّلاً، و باعضائه الباقية بعد ذلک بتوسّطه، فالقوّة المُحرّكة مُنبعثةٌ عن الكواكب الّذى هو كالقلب فى افلاكه الّتى هى كالجوارح و الاعضاء الباقية بعد ذلک. و على هذا التّقدير، تكون النّفوس الفلكيّة تسعاً؛ اثنتان للفلكين العظيمين، و سبعٌ للسّيّارات و افلاكها.

و ذهب الباقون، الى انّ كلّ فلک من الافلاک المذكورة و نفس محرّكة ايّاه، و كذلک كُلّ كوكب. و قد اثبتوا للكواكب ايضاً حركات وضعيّةٌ على انفسها، كما اثبتوا لافلاكها، فانّ حكمها فى وجوب، اخراج الاوضاع المُمكنة من القوّة الى الفعل واحد. و هذا شىءٌ محسوس فيما فوق القمر.

امّا القمر، فان لم يكن محوه خالاً يترائى فيه بالانعكاس، كما ترى من الهالات و قسّى قزح، او اجساماً موجودة واقعة بحذائه، بل كان شيئاً موجوداً فيه ثابتاً فى جميع الاوقات على حالةٍ واحدة لم تكن له حركة استدارة، لكنّ الحُكُم القطعىّ فيه مشكل.

و الاظهر انّه لا يكون شيئاً موجوداً فيه لوجوب بساطته و امتناع تغيّره عن وضعه الطبيعىّ، فعددُ النّفوس المُحرّكة على هذا الرأى عدد الافلاک و الكواكب جميعاً. و الشيخ حكم بذلک فى الكتاب بقوله: «انّ لكلّ جسم منها فلكاً كان او كوكباً شيئاً هو مبدء حركةٍ مستديرةٍ على نفسه، لا يتميّز الفلک فى ذلک عن الكواكب». و يؤكّده ما ذكرناه قبل، من وجوب كون الافلاک الخارجة المراكز و التّداوير، و الكواكب مختصّة فى الابداع، بصورٍ كماليّةٍ زائدةٍ على صور المُمثّلات.

ثمّ انّ الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه، عند العوام و هو انّ الكواكب تتحرّکُ فى الافلاک تحرّک الحيتان فى المياه. فانّ القول بتكثّرات الحركات المُقتضى لتكثّر المحرّكات، مبنّىٌ عليه. و انّما نفاه بشيئين:

احدهما، البُرهان الكلّىّ المُتقدّم، و هو امتناع الخرق و الالتئام على الاجسام ذوات الحركات المُستديرة بالّطبع، و اليه اشار بقوله: «و انّ الكواكب، تنتقلُ حول الارض»، الى

قوله: «لا بان ينخرق لها اجرام الافلاک».

و الثانی، برهانٌ حدسیّ و هو انّ الرّصد و الاعتبار، یدُلّان علی موافاة مرکز تدویر القمر اوجه فی کلّ دورة مرّتین و هو عند کونه فی الاجتماع و الاستقبال، و حضیضه ایضاً مرّتین و هو عند کونه فی تربیعی الشّمس، و کذلک علی موافاة مرکز تدویر عُطارد اوجه فی کُلّ دورة مرّتین؛ حدهما، عند کونه فی تاریخنا هذا فی اوّل العقرب بالتّقریب، و الثانی، عند کونه فی اوّل الثّور، الّا انّ اوجه العقربی، یکون ابعد عن الارض من اوجه الثوری، بخلاف القمر. فانّ اوجیه مُتساویان، و موافاته حضیضه ایضاً مرّتین علی التّساوی و هو عن کونه فی اوّل بُرجی السّرطان و الحوت.

فاذن، لو لم یکن للفلک الحامل للتّدویر حرکة، بل کان التّدویر هو الّذی یقطع الحامل بحرکته وحده، لم یعرض ذلک کذلک. و الوجهُ فی القمر، هو انّ حامل تدویره، یتحرّکُ الی توالی البروج، کلّ یومٍ اربعة و عشرین جزئاً و کسر جزء من ثلاث مئة و ستّین جزئاً من المحیط و یحمل التّدویر معه، و المائل یتحرّکُ بحرکته و حرکة المُمثّل جمیعاً الی خلاف التّوالی احد عشرجزء و کسراً و یحمل الحامل معه. فیذهب اقلّها بمثله من اکبرهما قصاصاً لاختلاف الجهتین و تبقی حرکة مرکز التّدویر عن موضعه الاوّل، ثلاثة عشر جزئاً و کسراً.

و التّقدیرُ الالهی، قد اقتضی ان یکون مرکزُ التّدویر عند موافاة[1] الشّمس فی اوج الحامل، فاذا تحرّک الفلکان من موضع الموافاة، حرکتیهما المذکورتین صار الاوج ممّا یلی احدُ جانبی الشّمس، علی بعد احد عشر جزئاً و کسراً من ذلک الموضع، و مرکز التّدویر ممّا یلی الجانب الآخر علی بعد ثلاثة عشر جزءٍ منه، و تحرّکت الشّمس بحرکتها الخاصّة بها قریباً من جزءٍ الی الجهة الّتی یلی المراکز منه ایضاً، و کانت الشّمس متوسطّة بین الاوج و مرکز التّدویر علی بُعدین متساویین کلّ واحدٍ منهما اثنی عشر جزئاً و کسراً و مجموعهما هو بُعد مرکز التّدویر من الاوج.

و لکون ذلک البُعد، ضعف بعد المرکز عن الشّمس، سمّی بـ«البُعد المضاعف»، و سمیّت حرکة الحاصل بذلک القدرُ بـ«الحرکة المضاعفة». و هکذا یوماً بعد یومٍ، حتّی اذا

---

۱ - «موافاته»، خ.

صار بعد المراكز عن الشّمس ربع دور، و بعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضاً ربعاً و كان بين الاوج و المركز، نصف دور، وافى المركز مقابلة الاوج، اعنى الحضيض، و اذا صار بعد المراكز عن الشّمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الآخر، فوافاه فى استقبال الشمس، و كذلك فى التّربيع الآخر، فاذن المركزُ يُوافى الاوج فى الاجتماع و الاستقبال و الحضيض فى التّربيعين.

و امّا عُطارد، فلمّا كان له فلكان خارجا المركز، اعنى المُدير و الحامل و اوج المُدير، يتحرّكُ بحركة المُمثّل البطيئة المُنتهية فى زماننا، الى اوّل العقرب، و كان المُدير متحرّكاً بالحامل على خلاف التّوالى، قدر مسير الشّمس، و الحامل مُتحرّكاً بالتّدوير على التّوالى ضعف ذلك.

و كان التّقدير الالهىّ، مقتضياً ان يكون مركز التّدوير فى الاوجين معاً، وجب اذا تحرّك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف مسير الشّمس و عن اوج المُدير بعد ذهاب اقلّ الحركتين بمثله، من الاكبر قصاصاً، مثل مسيرها، و البعد بين الاوجين مثله. فيكون اوج المدير متوسّطاً بين اوج الحامل و مركز التروير، حتّى اذا صار بعد المركز عن اوج المُدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر، فوافاهُ المركز عند حضيض المدير.

و لاجل ذلك، كان المركزُ فى هذا الاوج، اقرب الى الارض ممّا كان فى الاوجين معاً، و يكون اقرب ما يكون المركز من الارض فى موضعين، متساويى البُعد عن الاوجين المُتقابلين، و يكونان لا محالة الى الاوج الادنى، اقرب منهما الى الاوج الابعد. و هما اوّل السّرطان و الحوت، فانّهُما على التّثليث من الاوج الابعد و على التّسديس من الاوج الادنى.

فهذا حال القمر و عُطارد فى اوجيهما، اى فى وصولهما الى اوج الحامل مرّتين فى دورةٍ واحدة. و ذلك ممّا يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها، فاذن لا يقعُ خرق اجرام الافلاك.

و انكر **الفاضل الشارح**[1]، جوازُ كون الجسم الواحد متحرّكاً بحركتين مُختلفين قال:

---

١ - قوله: «و انكر الفاضل الشارح»، لمّا كان حاصل الدّلالة الثّانية على نفى حركة الكواكب

بنفسها فی الفلک، انّ موازاة مركز تدويری القمر و عُطارد، اوجيهما فی كُلّ دورةٍ مرّتين انّـما تتصوّرُ لو كان لمركز التّدوير حركتان حركة على التّوالی، و حركة على خلاف التّوالی، فلو كان المُتحرّک هو الكواكب، او فلک التّدوير بنفسه، لم يكن كذلک، لامتناع ان يتحرّک الجسم الواحد بالذّات الى جهتين مُختلفين دفعةً واحدة.

اعترض الامام بانّ هذه الدّلالة، انّما تستقيم، لو امكن ان يتحرّک الجسم الواحد حركتين مُختلفين، لكنّه غيرُ ممكن، لانّ الحركة الى جهةٍ، تستلزمُ الحصول فيها، فلو تحرّک الى جهتين، يلزم حصوله فيهما دفعةً واحدةً و انّه محال.

و توجيه الجواب: انّا لا نُسلّم انّ جسماً واحداً لو تحرّک الى جهتين، يلزم حصوله فيهما. و انّما يلزمُ لو كان حصوله فی جهةٍ بحسب حركتين، و ليس كذلک، بل بحسب حركةٍ واحدةٍ حاصلةٍ من الحركتين. فانّ الحركتين اذا كانتا الى جهةٍ واحدةٍ حصلت حركة واحدة مُساوية لمجموعهما، و ان كانتا الى جهتين حصلت حركة واحدة مساوية لفضل احديهما على الأُخرى، و ليس يلازم ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد تكون مركبة و حصول الجسم فی الجهة، انّما هو باعتبار تلک الحركة الواحدة، لا بحسب الحركتين، و تحقّق الموضع، يتحقّقُ الحركة بالعرض، فنقول: لا شک انّ المتحرّک بالعرض، يحصل له حالة مخصوصة هی الحركة، فانّ الجالس فی السّفينة، عرض له تلک الحالة العارضة للسفينة حتّى ينتقل من مكان، كما ينتقل السّفينة من مكانها، الّا انّ الفرق، انّ حالته المخصوصة بسبب حالة غيره، يتبدّلُ اوضاعه و ايونه، لتبدّل اوضاعه و ايونه، و ايضاً للمُتحرّک بالذّات توجهاً الى الجهة، اعنی ميله اليها، سواءٌ كان ميلاً طبيعياً او قسرياً او ارادياً، و هذا الميل، لا يوجد فی المتحرّک بالعرض.

فانّ واحداً منّا، لو تحرّک و معه حجر، فلا شکّ انّ ذلک الحجر، ينتقل الى موضعنا، لكن تلک الحركة، صدرت عارضة لنا عن ارادة و لا ارادة فی الحجر. فمبدءُ الحركة موجودٌ فی المتحرّک بالذّات، دون المتحرّک بالعرض. ثمّ لا يستراب فی ان الحركة بالعرض، ليست مانعة للحركة بالذّات، فجاز ان يكون المُتحرّک بالعرض متحركاً بالذّات، كما ان راكب السّفينة، يتحرّکُ ايضاً سواءٌ كان الحركتان الى جهةٍ واحدةٍ او الى جهتين.

لكن هيهُنا شکٌ و هو انّا اذا فرضنا دائرتين محُيطتين، احديهما حاوية للأُخرى و هُما متحرّكان بالخلاف على محورٍ واحدة، حركة واحدة، و على الدّائرة المحوية نقطة فی وسط السّماء، على نصف النهار، فتلک النّقطة، لابُدّ ان يكون دائماً على نصف النهار، لانّ المحوی، انّ حركتها الى

لانّ الانتقال الى جهةٍ يلزمُ منه الحصول فى تلك الجهة، فلو انتقل الى جهتين، لزم حصوله دفعةً فى جهتين، سواءٌ كان الانتقالان بالذّات، او بالعرض، او بهما.

ثمّ قال:

لا يُقال: انّا نرى الرّحى، تتحرّك الى جهةٍ و النّملة عليها الى خلافها، لانّا نقول: لم لا يجوزُ ان يكون للنّملة وقفةٌ حال حركة الرّحى و للرّحى وقفة حال حركة النملة؟ و هذا و ان كان مستبعداً، لكن الاستبعاد عندهم، لا يُعارض البرهان.

و الجوابُ انّ الجسم الواحد، لا يتحرّك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان، بل يتحرّك حركةً واحدةً يتركّب منهما، فانّ الحركات، اذا تركّبت و كانت الى جهةٍ واحدة، حدثت حركة تساوى مجموعها، و ان كانت فى جهتين متضادّتين احدثت حركة

جهة الشّرق درجة، فقد اعادها الحاوى الى جهة الغرب، مع انّ تلك النّقطة لمّا كانت من نقطة الدّائرة المحوية و ساير نقاطها، يقطع دور الفلك بحركتها بالضّرورة، فلابُدّ ان تكون تلك النّقطة فى جهة الشرق تارةً و فى جهة الغرب أُخرى.

و من الفضلاء، من سمعتُهُ يقول فى حلّ هذا الشّك: انّ لكُلّ مُتحرّك، حركتان: حركة حقيقية و هى قطع المسافة الّتى يتحرّكُ عليها، و حركة اضافية، اى بالاضافة الى اى نقطة فرضت، خارجة عن المسافة و هى زاوية لمسافة حركتها عندها و نقطة المحوى و ان كانت له حركة فى نفسها، لا يحدث زاوية بالنّسبة الى النّقاط الخارجة عن مدارها، لانّ موضعها يتحرّكُ بالخلاف حركة مساوية لها، و لهذا لا يرُى الّا ساكنة، و للفكر فيه مجال.

و ممّا يوضح الجواب عن اشكال الامام، انّ الحركة الى جهة، انّما يستلزمُ الحصول فيها لو كانت وحدها، فاذا كانت مع حركةٍ أُخرى، فالحصولُ فى الجهة، انّما هو بحسب تركب الحركتين، حتّى انّ كُلّاً من الحركتين، لو تجرّدت عن الأُخرى، كانت متّوجهةً الى الجهة المتوجّهة اليها. فاذا فرضنا واحداً على خشبةٍ هى مئةُ ذارع مثلاً و هو و الخشبة يتحرّكان بالخلاف، تحركاً متساوياً، فاذا كان رأس الخشبة موازياً لنقطة انتقل الخشبة من تلك الموازاة ـ مثلاً ـ ذارعاً، تحرّك الشّخص من رأس الخشبة ايضاً ذراعاً و المُوازاة باقيةٌ كما كانت، و هكذا حتّى يتحرّك الخشبة مئة ذراع و الشّخس الى آخرها، و امّا لو تحرّك الخشبة فقط، او كانت حركة الشّخص فقط، لانحرف الشّخص عن الموازاة الى جهة الحركة، فلا انتقال هُناک للشّخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين، م.

مساوية، لفضل البعض على البعض، او سكوناً ان لم يكن فضلاً، و ان كانت فى جهات مختلفة، احدث حركة مُركّبة الى جهة يتوسّط تلك الجهات على نسبتها، و ذلک على قياس سائر المُمتزجات.

فاذن، الجسم الواحد، لا يتحرّکُ من حيث هو واحد الّا حركة واحدة، الى جهة واحدة، الّا انّ الحركة الواحدة، كما تكون مُتشابهة، فقد تكون مختلفة، و كما تكون بسيطة، فقد تكون مركّبة. و كلّ بسيطة متشابهة و كُلّ مختلفة، مركّبة و لا ينعكسان. و الحركات المُختلفة، يكون بالقياس الى متحرّكاتها الاوّل بالذّات، و الى غيرها بالعرض. و لا يكون جميعها بالقياس الى متحرّک واحدٍ بالذّات، بل لو كان فيها ما هى بالقياس اليه بالذّات، لكانت احديهما فقط. و اذا ظهر ذلک، فقد ظهر انّهُ لا يلزم من كون الجسم متحرّكاً بحركتين حصوله دفعة فى جهتين، و لم يحوج ذلک الى ارتكاب شىء مستبعد، فضلاً عن محال.

قوله : «و تعلم انّها كُلُّها فى سبب الحركة الشّوقيّة التّشبّهية على قياس واحدٍ و تعلم انّه ليس يجوزُ ان يُقال: ما رُبّما، يقال انّ السّافل معشوقه الخاصّ هو ما فوقه.»

و هذا هو المطلوب الثّالث و هو معرفة كثرة العقول.

فانّ اختلاف الحركات، يقتضى اختلاف مباديها المُتشوقّة ـ كما مرّ ـ و انّما يُثبت ذلک، بعد ابطال القول بانّ الفلک السّافل، انّما يتحرّکُ شوقاً الى الفلک العالى كما مرّ. و القائلون به، يجعلون اوّل الافلاک فلكاً ساكناً متشوّقاً غيرَ مشتاقٍ، ينقطعُ به الاشتياق و هذا الرّأى ممّا مال اليه ابوالبركات البغدادى، و اسندهُ الى بقراط، من القُدماء و انّما عبّر الشيخ عنه بقوله: «ما رُبما يُقال»، اشارةٌ الى انّه مذهبٌ لقوم.

و لمّا تقدّم ابطال هذا الرّأى فى الفصل الثّانى عشر من هذا النّمط، لم يتعرّض هيهُنا لذلک، و اذا ثبت انّها انّما تتحرّکُ شوقاً الى متشوّقاتها المجرّدة، لا الى الاجسام المحيطة بها، فعلى مذهبِ القائلين بنفوس، تسعةٌ تكون العقول المتشوّقة ايضاً تسعة: عاشرُها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون و الفساد الّذى يسموّنه العقل الفعّال، و على المذهب الّذى ذهب الشيخ اليه، يكون عددها عدد الافلاک و الكواكب بزيادةٍ واحدة.

و اعلم انّ العدد المُثبت بالدّليل، هو ما يقطع بانّ العقول، ليست اقلّ منه، و امّا كونها اكثر

منه، فمن المُحتمل اذ لم يدلّ على امتناعها دليلٌ.

قوله : «تعلم انّها لم يتخلف اوضاعها و حركاتها و مواضعها بالطّبع الّا و ليست من طبيعةٍ واحدة، بل هی طبائعُ شتّی و ان جمعها کونها بحسب القیاس الی الطّبائع العُنصریّة طبیعة خامسة.»

و هذا هو المطلوبُ الرّابع و هو معرفةُ اختلاف الاجرام العالیة بطبائعها، و الشیخ استدلّ علی ذلک باختلاف الاوضاع و الأیون و الحرکات الّتی هی مقتضیات الطّبائع کما تقدّم بیانه. فاذن، هی مختلفةٌ بالانواع و کلّ نوع منها لا یوجدُ الّا فی شخص واحد، و یجمعُها معنی مشترک یقتضی اشتراکها فی استدارة الاشکال و الحرکات، و امتناع زوالها عن الأیون والاشکال و ذلک المعنی طبیعة عامّة هی مبدأ جنس یشتمل علیها و هی الّتی تسمّی بالقیاس الی الطّبائع العنصرّیّة طبیعة خامسة.

قوله : «فیبقی لک ان تنظر هل یجوز ان یکون بعضاً سبباً قریباً للبعض فی الوجود ام اسبابها تلک الجواهر المُفارقة؟ و من هیهُنا توقّع منّا بیان ذلک.»

هذا هو الحثّ علی تعرّف المبادی الفاعلیّة لهذه الاجرام، اهی اجرامٌ مثلها، ام جواهر مفارقة؟ و الوعدُ لبیان ذلک.

* هدایةٌ *

«اذا فرضنا جسماً یصدُرُ عنه فعل[۱]، فانّما یصدرُ عنه اذا صار شخصه ذلک الشّخص

---

۱ - قوله: «اذا فرضنا جسماً یصدُرُ عنه فعل»، لتقریر هذا البرهان طریقان:

احدهما، طریقُ المعیّه، و تحریره علی محاذاة ما فی الکتاب: انّ الحاوی، لو کان علةً للمحوی، لکان حال المحوی، مع الحاوی الامکان، لانّ وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب العلّة و وجودها، فلا یکون وجوب المعلول، مع العلّة، بل الّذی یکون معه، هو امکانه، لکن وجود المحوی، مع عدم الخلاء.

فلمّا کان وجود المحوی، غیرُ واجبٍ مع وجوب الحاوی، فلا یخلو امّا ان یکون عدم الخلاء

واجباً مع وجوب الحاوى، او غير واجب. فان كان واجباً مع وجوب الحاوى، كان المحوى واجباً مع وجوب الحاوى. و قد ثبت امكانه، هذا خلفٌ، و ان كان غير واجبٍ مع وجوب الحاوى، فهو ممكنٌ فى نفسه، و انّه محال. و ليس هذا الطّريق الّا قياساً استثنائياً، هكذا لو كان الحاوى علةً للمحوى، كان المحوى معه ممكناً، و التّالى باطلٌ فالمقدّم مثله، امّا المُلازمة، فلانّ وجوب المعلول، بعد وجوب العلة، فحاله معه الامكان لا محالة، و امّا بطلان التّالى، فلانّ عدم الخلاء مع وجود المحوى على ذلک التّقدير، فلو كان المحوى ممكناً مع الحاوى، كان عدم الخلاء ايضاً ممكناً، و هو محال. و الشارحُ لم يشرح المتن، الّا بهذا الطريق و بناه على ثلاث مقدّمات:

احديها، انّ الجسم، لا يكون علة موجدة الّا بعد كونه شخصاً، لانّه ما لم يتشخّص، لم يوجد و ما لم يوجد، لم يوجد. و لو اطلق هذه المُقدّمة غير مقيّدٍ بالجسم، كان اولى لعدم اختصاص الكمّ بالجسم. فان كُلّ شيءٍ يفرض، يمتنع ان يكون علة موجدة الّا بعد تشخّصها، سواءٌ كان جسماً او غيره.

وثانيها، انّ وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب علة و وجودها، ضرورة انّ العلّة تجب اوّلاً ثمّ توجب، فيجب المعلول، فقد وجبت العلة و لم يجب المعلول بعد، و كُلّ ما لم يجب و يكون من شأنه الوجوب، فهو ممكنٌ، فيكون حال المعلول، مع العلّة الامكان.

و ثالثها، انّ الشّيئين، اذا كانا بينهُما معيةٌ تلازميةٌ لا يتخالفان فى الوجوب و الامكان، لانّه لو وجب احدهما و امكن الآخر امكن انفكاكهما، فلا تلازم بينهما. و تركيب الدّليل بعد هذا ظاهرٌ، لكن المُقدّمة الثّالثة منقوضةٌ بالواجب و معلوله، فانّهما يتخالفان بالوجوب و الامكان مع تلازمهما.

ـ لا يُقال: ليس مقدّمة البرهان، عدم اختلاف المُتلازمين فى الوجوب مطلقاً، بل المقدّمة عدم اختلافهما فى الوجوب مع ثالث، فانّه لو وجب احدهُما مع الثّالث و لم يجب الآخر معه، امكن انفكاک احدهما عن الآخر بالضّرورة، فلا تلازم بينهما و على هذا لا نقض.

ـ لانّا نقول: الدّلالة مشتركةٌ، فكما لا يجوزُ ان يختلف حال المُتلازمين مع الثّالث فى الوجوب و الامكان، كذلک لا يجوزُ ان يختلف حالهما فى انفسهما، ضرورة انّه لو وجب احدهما و لم يجب الآخر مع وجوبه، امكن انفكاک احدهما عن الآخر، فالمُراد ليس الّا وجوب عدم الاختلاف مطلقاً، سواءٌ كان مع الثّالث او فى حدّ انفسهما، يشهدُ بذلک اطلاق الشّرح.

و يمكنُ ان يُجاب عن النّقض، بانّ المُراد بالوجوب، ما هو اعمُّ من الوجوب بالذّات او بالغير، و المُراد بالامكان، صرف الامكان، ما لم يخرج الى الوجوب و الوجود. و من الظّاهر ان شئيين، اذا كانا مُتلازمين، فكُلّ واحدٍ منهما، اذا وجب وجب الآخر مطلقاً، فانّه لو بقى على صرافة الامكان، تحقّق الانفكاک بينهما قطعاً، فهذا هو المستعمل فى البرهان، فانّ عدم الخلاء، لمّا كان مع وجود المحوى معيّةً تلازميةً و كان عدم الخلاء واجباً مع وجوب الحاوى، يلزم ان يكون وجود المحوى ايضاً واجباً مع وجوبه، لكنّه باقٍ على صرافة الامكان.

ـ فان قلت: كما وجب ان لا يتخالف المُتلازمان فى الوجوب مطلقاً، وجب ان لا يتخالفا فى الوجوب بالذّات ايضاً، فانّه لو وجب احدهما بالذّات و الآخر واجب بالغير، لامكن ارتفاعه و امتنع ارتفاع الواجب بالذّات. و من البيّن انّ الشّيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما و امكن ارتفاع الآخر، امكن الانفكاک بينهما، فلا تلازم كما اذا تحقّق الانفكاک.

ـ فنقول: امكان ارتفاع الآخر نظراً الى ذاته، انّما يقتضى جواز الانفكاک، لو امكن ارتفاعه نظراً الى الاوّل، فليس كذلک، فانّ وجوب المعلول، مرتّبٌ على وجوب العلّة.

و عندى، انّ هذه المقدّمة مستدركةٌ فى البرهان، اذ يكفى ان يُقال: لو كان الحاوى علةً للمحوى، لتقدّم بالوجوب عليه، فقد وجب الحاوى و لم يجب وجود المحوى بعد، لكن المحوى هو الّذى يملاء مقعر الحاوى، فاذا لم يجب وجود المحوى، لم يجب ملاء مقعر الحاوى، و اذا لم يجب ملاء مقعر الحاوى، لم يجب عدم الخلاء بالضّرورة و سيبيّن الشّيخ، لزوم الخُلف، بمجرّد هذِهِ المُقدّمات فى جواب السّؤال الاوّل، من غير احتياجٍ الى تلک المقدّمة.

و امّا قوله هيهُنا: وجود المحوى و عدم الخلاء معاً، فالمُرادُ بالمعيّة، المعيّة فى الوجوب و عدمه، لا فى الوجود و العدم، كما تخلّيه الشارحون، فليس المُراد الّا انّ وجود المحوى، اذا لم يجب، لم يجب عدم الخلاء، و بينه بان عدم الخلاء، متى وجب، وجب وجود المحوى. فانّ وجوب عدم الخلاء، اذا استلزم وجوب المحوى، كان عدم وجوب المحوى، مستلزمٌ لعدم وجوب عدم الخلاء، بحكم عكس النّقيض.

ـ لا يُقال: لو صحّت الدّلالة، يلزمُ ان لا يكون للحاوى وجوب و وجودٌ، لانّه لو كان للحاوى وجوبٌ و وجودٌ، فلا يخلو امّا ان يكون معه وجوب المحوى، او امكانه و اياً ما كان، يكون مع وجوب الحاوى، امكان المحوى: امّا على تقدير الامكان فظاهرٌ، و امّا على تقدير الوجوب، فلانّه لا يكون واجباً لذاته، بل واجباً لغيره، و الوجوب بالغير، مستلزمٌ للامكان، و معيّةُ الملزوم،

المعیّن، فلو کان جسمٌ فلکیّ علّةً لجسم فلکیّ یحویه لکان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلّة وجدتها الامکان، و امّا الوجود و الوجوب فبعد وجود العلّة و وجوبها، و لکن وجود المحویّ و عدم الخلاء فی الحاوی هما معاً فاذا اعتبرنا تشخّص الحاوی العلّة کان معه للمحویّ امکان لانّ تشخّص العلّة متقدّمٌ فی الوجود. و الوجوب علی تشخّص المعلول، فلا یخلوا امّا ان یکون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه، او غیر واجب مع وجوبه، فان کان واجباً مع وجوبه، کان الملأ المحویّ واجباً مع وجوبه و قد بان انّه یکون ممکناً مع وجوبه، و ان کان غیرَ واجبٍ، فهو ممکنٌ فی نفسه واجب بعلّة، فالخلأ غیر ممتنعٍ بذاته، بل بسبب و قد بان انّه ممتنعٌ بذاته، فلیس شیءٌ من السّماویّات علّة لما تحته و للمحویّ فیه.»

قال الفاضل الشارح: هذا الفصل مع خمسة فصول بعده، یشتملُ علی الطّریقة الرّابعة لاثبات العقول، و هی ان تبیّن امتناع کون الاجسام و الجسمانیّات عللاً لشیءٍ من الاجسام، یلزمُ منع ان یکون عللها المُفارقات و لا یجوزُ ان یکون الاوّل ـ تعالی ـ علّة لها، لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة کما مرّ. فاذن، عللُها مفارقات بعد الاوّل و هی العقول.

مستلزمةٌ لمعیّة اللازم، فیکون مع وجوب الحاوی و وجوده امکان المحوی، فلا یجبُ وجود ما یملائه، فیلزم امکان الخلاء.

ـ لانّا نقول: لا نُسلّم استلزام معیّة الملزوم، لمعیّة اللازم، و انّما یکون کذلک، لو لم یکن اللازم، متقدّماً علی الملزوم، لکنّ الامکان متقدّمٌ علی الوجوب و المُتقدّم علی المعلول، لا یجب ان یکون معه و هو ظاهرٌ.

الطّریق الثانی، فی تقریرالبرهان، طریق التّقدّم و التّأخر، و هو ان یُقال: لو کان الحاوی علةً للمحوی، لزم ان یکون عدم الخلاء ممکناً، و التّالی باطلٌ. بیان الملازمة انّ الحاوی، یکون متقدّماً بالذّات علی المحوی حینئذٍ و المحوی مع عدم الخلاء و المُتقدّم علی الشّیء متقدّم علی المعلول، فیکون عدم الخلاء شیئاً متأخراً عن الحاوی، و المُتأخر عن الشّیء، موقوفٌ علی ذلک الشیء، و کُلّ موقوف علی الشّیء، ممکنٌ لذاته، فیکون عدم الخلاء ممکناً، و انّه محالٌ. و هذا الطّریق، غیر مطابقٍ لما فی المتن، لخلوّه عن معیّة امکان المحوی و الحاوی، و احتیاجه الی انّ ما مع المتأخر، متأخرٌ، م.

اقول: و المقصودُ من هذا الفصل، بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية، علّةً للبعض. و لمّا كانت الاجسام العالية مُنقسمة الى حاو و محويّ و كانت علّيّة الحاوى على تقدير الجواز اقرب الى الوهم، قدّم بيان امتناعها.

و اعلم انّ البُرهان قائمٌ على امتناع صدور جسم عن جسم، او عمّا يحلّ فى جسم على الوجه العامّ على ما سيأتى، لكن لمّا كان لبيان امتناع كون كلّ جسم حاوٍ علّة لمحويّة طريق خاصّ و هو استلزامه لثبوت الخلاء قدّم ذكر هذا الوجه و وسمه بالهداية فانّ سلوك الطّرق الخاصّة احوج الى الهداية من سلوك الشّوارع العامّة، و هذه الطّريقة مبنيّةٌ على ثلاث مقدّمات:

احدها، انّ الجسم لا يُمكن ان يكون علّة موجدة لشيءٍ الّا بعد صيرورته شخصاً معيّناً، فانّ الطّبائع النّوعيّة مالم تكن اشخاصاً معيّنة، لم توجد فى الخارج.

و الثانية، انّ العلّة لمّا كانت متقدّمة بالذّات على معلولها كان وجود المعلول و وجوبه مُتأخّرين عن وجود العلّة، فان اعتبر المعلول مع وجود العلّة كان حاله حينئذٍ الامكان، لانّه لم يجب بعد، و كُلّ ما لم يجب و كان من شأنه ان يجب، فهو ممكنٌ.

و الثالثة، انّ الشّيئين اللّذين يكونان معاً لا معيّة المصاحبة الاتّفاقيّة، بل معيّة بحيث لا يمكن ان ينفّك احدُهما عن الآخر، فانّهما لا يتخالفان فى الوجوب و الامكان لانّ تخالفهما فى ذلک يقتضى امكان انفكاكهما.

و تقرير الحجّة بعد تقرير هذه المقدّمات، بان يُقال: لو كان الحاوى، علّةً للمحويّ لسبقه متشخّصاً لما بيّناهُ فى المقدّمة الأُولى، و حينئذٍ كان وجود المحويّ اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخّص موصوفاً بالامكان لما بيّناه فى المقدّمة الثّانية، و لكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى امرٌ يقارنُ اعتباره اعتبار وجود المحوّى بحيث لا يُمكن انفكاكه عنه، فاذن يلزمُ ان يكون هو ايضاً مع وجود الحاوى المتشخّص ممكناً لما بيّناه فى المُقدّمة الثّالثة؛ لكنّه فى جميع الاحوال واجبٌ و الّا لكان الخلاءُ ممكناً، لكنّه ممتنعٌ لذاته، هذا خلفٌ، فاذن، الحاوى ليس بعلّةٍ للمحويّ.

و اعلم انّ قولنا: الخلاء ممتنعٌ لذاته[1]، ليس معناهُ انّ للخلاء ذاتاً هى المُقتضية

---

١ ـ قوله: «و اعلم انّ قولنا الخلاء ممتنعٌ لذاته»، يُريد تحقيق التّلازم بين وجود المحوى و عدم

الخلاء، فاولاً تحقّق معنى الممتنع لذاته. و ذكر الخلاء فى هذا البرهان واقعٌ بطريق التمثيل، او لانّهُ مقصودٌ بتصوير المُمتنع لذاتِهِ قصداً اولياً و الّا فليس له اختصاص بالخلاء، بل كُلّ ممتنع لذاته كذلک، فليس معنى المُمتنع لذاتِهِ ذاتاً يقتضى العدم، بل معناهُ شيئاً يتصوّره العقل و يجزمُ بعدمه، بحسب تصوّره من غير نظرٍ الى الغير و ان جاز توقّف حكمُهُ بالعدم، على وسط. و اليه اشار بايراد صيغة الحصر، حيث قال: انّ تصوّره هو المُقتضى لامتناع وجوده، احترازاً عن المُمتنع بالغير، فانّ العقل لا يحكُمُ بعدمه، بمجرّد صورته العقليّة، بل بالنّظر الى الغير. و بهذا التّحقيق يضمحلُّ ما عسى ان يختلج فى الوهم، من انّ الثّابت بالبُرهان عدم الخلاء و امّا امتناعُه لذاته، فلا.

فانّ الّذى دلّ على عدمه، هو انّه لو وجد الخلاء، لكان كما فيكون ذا مادة، فلم يكن خلاء فوجوده يستلزمُ عدمه. و ما كان كذلک، يكون ممتنعاً لذاته، لانّا لمّا نظرنا الى ذاته مع قطع النّظر عن الغير، لزم منه محال. و المُمتنع بالغير و ان جاز استلزامه للمحالِ الّا انّ استلزامه للمحال، انّما يكون بالنّظر الى ذات الغير، لا بالنّظر الى ذاته و هذ اكشريک البارى، فانّ دليل الوحدانيّة كما دلّ على عدمه، دلّ ايضاً على امتناعه لذاته، فانّ وجود الشّريک يستلزمُ المحال، بالنّظر الى ذاته. فقد ظهر انّ معنى قولنا: الخلاء ممتنعٌ لذاته، انّ ما يتصوّرهُ العقل من الخلاء، يحكم عليه العقل، بانّه ممتنعُ الوجود فى الخارج، بالنّظر الى ذلک المتصوّر لا بالنّظر الى ذلک الغير. و كذا معنى الواجب لذاته، ليس انّ هُناک ذاتاً و وجوداً تقتضيه و انّما هو شيءٌ يتصوّره العقل و يحكم عليه بالوجود من حيث ذاته، لا بالنّظر الى الغير، بخلاف الممكن لذاته، فانّ العقل، لا يحكم بوجوده و لا بعدمه الّا بعد اعتبار وجود علّته او عدمها.

اذا تقرّر ذلک، فنقول: شيءٌ يتصوّره العقل و يسمّيه بالخلاء، فعدم الخلاء عبارةٌ عن نفى ذلک المتصوّر، بخلاف عدم الانسان، فانّه نفى الموجود فى الخارج، فهُما عدمان خارجيان، الّا انّ عدم الخلاء، عدمٌ فى الخارج لموجودٍ عقلى، و عدم الانسان، عدم فى الخارج لموجود خارجى.

فمتى وُجد المحوى من حيث انّه ملاء، يلزمُهُ نفى ذلک المتصوّر قطعاً، و متى انتفى ذلک المتصوّر، يلزم وجود المحوى من حيث انّه ملاء فوجودُ المحوى و عدم الخلاء، مُتلازمان فى نفس الامر. و ليس المُراد من قوله فى المُتلازمين: لا يتصوّر، التّلازم فى العقل، اذ لا تلازم بحسب العقل، على ما لا يخفى.

لامتناع وجوده، بل معناهُ انّ تصوّره هو المُقتضى لامتناع وجوده، و المُقارن للمحوى، هو نفى ما يتصوّر فيه، فانّ المحوىّ من حيث هو ملأ، لا يتصّورُ الّا مع ذلک النّفى، و ذلک النّفى، لا يتصّورُ الّا مع تصوّر المحوىّ من حيث هو ملأ.

و اذا تحقّق هذا، سقط ما يُمكن ان يتشكّک به[1] و هو ان يُقال: كون عدم الخلاء

و على تقدير التّلازم العقلى، فهو ليس مقدّمة البرهان، فانّ المُقدّمة هى كونهما مُتلازمين فى الوجود، بحسب الامر نفسه، بل المُراد المُبالغة فى عدم تحقيق الانفكاک على ما هو الشّايع فى عرف التّخاطب. و فى التّقيّد بقوله: من حيث هو ملاء، فايدتان:

الاولى، انّ هذا التّلازم، لأبدّ فيه من اعتبار الحاوى، فانّ المحوى، لا يستلزمُ من حيث ذاته نفى الخلاء، بل من حيث انّه متجددٌ بالحاوى، فانّ الخلاء، هو المكان الخالى كما انّ الملاء هو المكان المملوّ، فيجب اعتبار سطح الحاوى، ثمّ تصوّره تارةً خلاء و تارةً ملاء. و امّا نفس الجسم، فهو لا يستلزمُ الخلاء و لا الملاء، فانّ الحاوى جسم و لا خلاء و لا ملاء، اذ لا مكـان له، فـاستلزامُ المحوى، نفس الخلاء، ليس الّا من حيث انّه يملاء المكان، هذا ما سمعناه و اشعر به كلامه.

و فيه نظرٌ، لانّ عدم الخلاء و هو عدم المكان الخالى، امّا لعدم المكان او لوجود الملاء، فاستلزام المحوى لعدم الخلاء، لا ينحصرُ فى حيثيّة الملاء، فانّه لا خلاء مع المحوى على تقدير عـدم السّطح الحاوى ايضاً.

الثانية، اندفاعُ سؤال و هو انّ الخلاء عدمُ المحوى، فعدمه عدم العدم، فـيكون ثـبوتياً، فـعدم الخلاء، هو نفس المحوى، فالقول بانّ المحوى، مع عدم الخلاء، بمنزلة القول بانّ الشّـىء مـع نفسه. وجوابه: انّا لا نُسلّم انّ الخلاء، هو عدم المحوى، بل عدم الخلاء، انّما يعرُضُ للمحوى، من حيث انّه ملاء و كونه ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه. و كأن قوله: المُقارن المُغاير للمحوى و هو نفى ما يتصوّر منه، اى من الخلاء، تنبيهٌ على هذا، فانّه رُبما ظنّ أنّ عدم الخلاء، عين وجود المحوى، لشدّة تقارن معنييهما، م.

١ - قوله: «اذا تحقّق هذا سقط ما يمكن ان يتشكک به»، هذا الشّکُ امّا نقض على المُـقدّمة الثّالثه بان يُقال: وجودُ المحوى، مع عدم الخلاء، معيةً تلازميةً و هُما لا يتّحدان فى الوجوب، لانّ عدم الخلاء واجبٌ بالذّات و وجوب المحوى، واجبٌ بالغير، او معارضة فى المُـقدّمة القـايلة بالتّلازم، فيُقال: وجود المحوى، ليس مع عدم الخلاء معيةً تلازميةً، لانّه لو تلازما، لزم اتّحادهما فى الوجوب و ليس كذلک، او فى المُقدّمة الحاكمة بامتناع الخلاء، فان وجوب عدم الخـلاء

بالذّات، مع وجوب المحوى بالغير، ممّا لا يجتمعان و الثّانى ثابتٌ ببيان منافاة انّهما معاً معية تلازمية و المُتلازمان، يجبُ ان يتحدّا فى الوجوب و هذا التّقرير أطبق على ما فى الشّرح.

و اجاب بانّ المعيّة التّلازمية، بين عدم الخلاء و وجود المحوى، انّما هى على تقدير عليّة الحاوى، و المحوى على هذا التّقدير، ليس بواجب بالغير، بل ممتنعٌ و انّما كان التّلازم بينهُما على هذا التّقدير لانّه اذا كان الحاوى علةً للمحوى، كان مُتقدّماً على المحوى محدّداً لمكانه.

فمتى عدم الخلاء يلزم وجود المحوى، و متى وُجدَ المحوى، يلزم عدم الخلاء قطعاً. و امّا اذا لم يكن الحاوى علّة، فعدم الخلاء لا يستلزمُ وجود المحوى، لجواز ان يكون الحاوى و المحوى، معدومين فيكون الخلاء ايضاً معدومان، لانّ الخلاء لا يتعرّضُ بعدم المحوى مطلقاً، بل انّما يتعرّضُ بعدم المحوى من حيث انّه محوى و ملاء بان ينفرض له محيطٌ لا حشو له، لينفرض فيه الابعاد الّتى هى الخلاء، فانّ العدم المحض، ليس بخلاء و كذلک وجود لامحوى، لا يستلزم عدم الخلاء الّا من حيث انّه متحدّدٌ بسطح الحاوى كما سبق بيانه، فنبّه بقوله: لانّ ذلک الغير الّذى يفيدُ وجود المحوى الى آخر، على المُقدّمتين: امّا على المُقدّمة الاولى، و هى انّ التّلازم على تقدير العليّة بمنطوق هذا الكلام، و امّا على المُقدّمة الثّانية، و هى انّ الحاوى الّذى فرض علة للمحوى، هو الّذى جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلاء، لما ذكر من معنى عدم الخلاء، عدم المتصوّر من الخلاء و متصوّر الخلاء لا يكون الّا بحسب اعتبار الحاوى.

فما لم يكن للحاوى تحقّق، لم يكن لعدم الخلاء مع لا محوى اعتبار، ثمّ قال: و لذلک حكم بامتناع افادته للمحوى، اى لمّا كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير عليّة الحاوى، امتنع ان يكون الحاوى علّةً للمحوى، لانّ المحوى حينئذٍ يكونُ ممكناً مع الحاوى، فيلزم امكان الخلاء.

و عند هذا تمّ الجواب، لانّ الجواب، انّما يتمُّ بثلاث مقدّمات: المقدّمتان المنبّه عليهما، و المقدّمة الثالثة، انّ المحوى على ذلک التّقدير ممتنعٌ. و قد نبّه عليها بقوله: و لذلک حكم بامتناع افادته، لانّه متى امتنع ان يكون الحاوى، علةً للمحوى، امتنع وجود المحوى، مع كونه معلولاً للحاوى، ثمّ صرّح بهذا فى قوله: الحاصل، و انّما وجّهناه كذلک، لانّه لو اجرى على ظاهره، لكان قوله: و لذلک حكم، مع قوله: و الحاصل، لا حاصل له لانّه يكفى فى الجواب ان يُقال: الغير الّذى يُفيد وجود المحوى، هو الّذى يفيدُ معيّة عدم الخلاء، و المحوى، انّما يكون واجباً لغيره، اذا لم يكن معلولاً للحاوى.

واجباً لذاته، يُنافى كون ما معه، اعنى وجود المحوىّ، واجباً بغيره، و ذلک لانّ ذلک الغير

و توجيه هذا الجواب، انّمايظهرُ بالاستفسار، فيقال: امّا ان يُراد بالمعيّة التّلازمية بين عدم الخلاء و وجود المحوى المعيّة فى نفس الامر، او على تقدير عليّة الحاوى، و الاوّلُ ممنوعٌ، و الثانى مسلّمٌ، لكن المحوى على هذا التّقدير ممتنعٌ، و لا ارتياب فى انّ الاقتصار على هذا المنع، كافٍ فى الجواب الّا انّه حقّق المقام ببيان كون المعيّة التّلازمية، انّما هى على التّقدير، و فيه نظرٌ من وجهين:

الاوّل، انّ ما ذكره فى ذلک البيان، لا يدُلّ على ان لوجود الحاوى مدخلاً فى استلزم وجود المحوى، لعدم الخلاء، بل على انّ تصوّر عدم الخلاء، يتوقّفُ على تصوّر السّطح الحاوى و لا يلزمُ منه الّا انّ التّصديق باستلزام وجود المحوى، لعدم الخلاء يتوقّفُ على تصوّر الحاوى و المطلوب هو الاوّل، فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب.

والأُولى ان يقال: التّلازمُ انّما هو على التّقدير، لانّ التّلازمَ عبارةٌ عن الاستلزامين: استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى، و استلزام وجود المحوى لعدم الخلاء. و هذا الاستلزام و ان لم يتوقّف على ذلک التّقدير الّا انّ استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى، يتوقّفُ عليه كما تبيّن، فيكونُ التّلازم متوقّفاً على التّقدير.

الثانى، انّ التّلازم بينهما، يتحقّقُ على تقدير تحقّق الحاوى سواءٌ كان علةً او لا. فالسّؤال اذا خصّص بحال عدم العليّة، لم يندفع بما ذكره، لتحقّق المعيّة فى نفس الامر و اختلافهما فى الوجوب.

ـ فان قلت: اذا كانا معاً على تقدير تحقّق الحاوى و المحوى، ممكنٌ امكن عدم الخلاء.

ـ فنقول: امكان عدم الخلاء، انّما هو لو كان امكان المحوى، مع وجوب الحاوى. و ليس كذلک، بل امكانه مع امكانه، و وجوبه مع وجوبه. و الصّوابُ فى الجواب: ان اتّحاد المُتلازمين انّما يجبُ هو فى مطلق الوجوب، لا فى الوجوب بالذّات و قد سلف بيانه.

و اعلم أنّ الاشكال القوى هيهُنا انّ الحاوى، ليس علة لمطلق المحوى، بل لمحوى معيّن و المحوى المعيّن و ان استلزم عدم الخلاء الّا انّ عدم الخلاء لا يستلزمُ المحوى المعيّن، فلا يتحقّقُ التّلازم على ذلک التّقدير ايضاً.

و لو قيل: وجبَ الحاوى و لم يجب المحوى و هو لا ملاء، فلم يجب الملاء فامكن الخلاء، فنقول: المحوى، ملاءٌ مخصوص، فلا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب الخلاء، م.

الّذی یفیدُ وجود المحویّ فی هذا الفرض، هو الّذی یجعل المحوی، بحیث یُمکن ان یتصوّر مع الخلأ، حتّی یحکم بوجوب عدمه بالمعنی المذکور و لذلک حکم بامتناع افادته وجود المحویّ.

و الحاصلُ: انّ المحوی، یکون واجباً بغیره، اذا لم یکن معلولاً للحاوی، امّا مع کونه معلولاً للحاوی، فهو ممتنعٌ لذاته، لا واجبٌ بغیره. و نعود الی المتن و نقول: قول الشیخ: «اذ فرضنا جسماً»، الی قوله: «ذلک الشّخص المعیّن»، اشارةٌ الی المُقدمّة الاولی، و قوله: «فلو کان جسم فلکیّ»، الی قوله: «وجدتُّها الامکان»، متّصلةٌ هی اصل القیاس، فانّ القیاس استثنائیٌ و انّما اوردَ تالیها کلّیاً[۱] غیر متخصّص بهذا الموضع، تمهیداً لایراده متخصّصا، و قصداً لمزید الایضاح، و هذا التّالی، هو المُقدّمة الثّانیة.

---

۱ - قوله: «و انّما اورد تالیها کلّیاً»، و هو قوله: اذ اعتبرت حال المعلول مع وجود العلّة، وجدتها الامکان، فهذا کُلّیٌ و التّالی بالحقیقة انّ حال المحوی، مع الحاوی الامکان و هو جزئیٌ. و انّما ذکر التّالی کلیاً تمهیداً للجُزئی، و بیاناً له ضرورة انّه ثبت الکُلی، ثبت الجزئی، کقولنا: کُلّ انسان، حیوانٌ، فزیدٌ حیوان.

ـ فان قلت: یجبُ ان یکون مراده بالمعلول، المحوی و بالعلّة الحاوی، لا کُلّ المعلول و العلة و الّا لم ینتظم الکلام، فانّه اذا قال: لو کان الحاوی، علّةً للمحوی، کان حال کُل معلول، مع علّته الامکان کان کلاماً غیر منظم، و علی تقدیر انتظامه، لم یکن مقدمةً لزومیة. و الاتّفاقیة، لا دخل لها فی القیاس الاستثنائی.

ـ فنقول: و الشّارح ایضاً یقول: المُراد ذلک، الّا انّه عبّرَ عنه بالعبارة الکُلیّة تمهیداً للجزئی، فکأنّه قال: لو کان الحاوی، علةً للمحوی، کان حال المحوی مع الحاوی الامکان، لانّ المحوی معلولٌ حینئذٍ و حال المعلول، مع العلّة الامکان، فیکون حال المحوی مع الحاوی الامکان. و قوله: استثناء التّالی، ای مستلزمٌ للاستثناء، فلمّا کان المقصودُ من ایراد التّالی، الکُلّیُ الجزئی، ذکر استثنائه جزئیاً الّا انّه مجملٌ، تفصیله قوله: فلا یخلو، و فیه اشارةٌ الی مقدّمة الثّالثة، لانّ المعیّة التّلازمیة، بین وجود المحوی و عدم الخلاء، یُشیر الی اتّفاقها فی الوجوب، علی انّ تفصیلهُ مصرّحٌ به. و الحاصلُ انّ الشیخ، اورد التّالی کُلیاً و کفی به عن الجزئی، ثمّ استثنی التّالی جزئیاً مجملاً، ثمّ صرّح بالتّالی جُزئیاً، ثمّ اورد تفصیل استثنائه، م.

و **قوله** : «امّا الوجود و الوجوب، فبعد وجود العلّة و وجوبها»،

بيانٌ لذلک الحکم الکلّی.

و **قوله** : «و لکن وجود المحویّ و عدم الخلأ فی الحاوی هما معاً»،

استثناءٌ للتّالی علی سبیل الاجمال و فیه اشارةٌ ما، الی المقدّمة الثّالثة، ثمّ انّه عاد و جعل التّالی متخصّصاً بهذا الموضع، بقوله: «فاذا اعتبرنا تشخّص المعلول»، ثمّ عاد الی بیان استثناء التّالی مفصّلا، فقال: «فلا یخلو امّا یکون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه»، ای مع وجوب الحاوی، «او غیر واجب مع وجوبه، فان کان واجباً مع وجوبه، کان الملأ المحویّ واجباً مع وجوبه»، ایضاً لما بیّناه فی المقدّمة الثّالثة، لکنّه یجبُ ان یکون ممکناً معه، هذا خلفٌ.

و ان کان عدم الخلاء غیرُ واجبٍ مع الحاوی، فهو ممکنٌ فی نفسه، واجبٌ بعلّة فالخلاء غیر ممتنعٌ بذاته، بل بسبب، هذا خلف. فاذن، لیس شیءٌ من السّماویّات علّة للمحویّ فیه.

و ذکر **الفاضل الشارح** انّ قوله: «فاذا اعتبرنا تشخّص المحویّ»، الی قوله: «علی تشخّص المعلول»، تکرار لما قرّرهُ اوّلاً، و الأولی حذفه لئلّا یتشوّش نظم الحجّة بسببه، و الکلامُ ینتظمُ بحذفه و ضمّ ما قبله الی مابعده.

و **اقول**: الاقتصارُ علی ما قرّره[1] اوّلاً غیرُ کافٍ فی هذا الموضع، لانّه لم یقرّر هُناک

---

١ - قوله: «و اقول: الاقتصار علی ما قرّره»، لم یقرّر الشیخ فی اوّل الکلام، الّا ان حال المعلول مع علّته الامکان. و هذا القدرُ من غیر اعتبار کون علة الحاوی، لا یُفید المعیّة بین المعلول و عدم الخلاء، فانّه ما لم یفرض سطح حاوٍ لم ینفرض الخلاء و لا عدمه، فلا یستلزمُ المعلول نفی الخلاء و بالعکس. و کیف و لو افاد امکان المعلول مع العلّة مُقارنة المعلول، لعدم الخلاء لامتنع استناد کُلّ جسم الی علّته، لانّه لمّا کان کُلّ جسم معلول، مع عدم الخلاء و حاله مع علّته الامکان، فیلزم امکان الخلاء لانّ امکان احد المُتلازمین، یستلزمُ امکان الآخر، فالواجبُ ان یقیّد العلّة بکونه حاویاً محدّداً لمکان المعلول.

فلئن قلت: امّا ان یکون المُراد بقوله: حال المعلول، مع علّته الامکان، ان حال المحوی مع الحاوی الامکان، او یکون المُراد مطلق المعلول و العلة، فان کان المُراد المُطلق لم یتحقّق

الّا كون المعلول ممكناً مع العلّة واجباً بعده، فالاقتصارُ عليه لا يُفيد مقارنة عدم الخلاء للمحويّ المعلول. فانّ المحويّ، ما لم يتحدّد بالحاوى المُتشخّص مكانه، لم يجب للخلأ للمحويّ المعلول، فانّ المحويّ ما لم يتحدّد بالحاوى المُتشخّص مكانه، لم يجب للخلاء و لا لعدمه اعتبار معه، ثمّ لو قدّر انّه افاد ذلک لصار البُرهان حينئذٍ مقتضياً لامتناع استناد شيء من الاجسام الى علّة اصلاً، لانّه يقتضى كون الخلاء مع تلک العلّة مُمكناً، فاذن الواجبُ ان يُقيّد العلّة بكونه جسماً متشخّصاً حاوياً و المعلول بكونه محويّاً ليستقيم البُرهان، فانّ تأخّر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلّة، يقتضى ثبوتاً للخلأ المُمتنع بذاته.

فلمّا تقرّر هذا، **فاقول:** ان رام احدٌ نظم ما اورد فى المتن، فالاصوب ان يُقدّم قوله: «فاذا اعتبرنا تشخّص الحاوى»، الى قوله: «على تشخّص المعلول»، على قوله: «و لكن وجود المحويّ و عدم الخلأ فى الحاوى هما معاً»، ثُمّ يضمّ هذا الى قوله:«فلا يخلو امّا ان يكون عدم الخلأ واجباً»، الى آخره.

فانّ بذلکَ يصيرُ تقريرُ تالى المُتّصلة متقدّماً على تقرير الاستثناء، و يسقط منه ما يوهم التّكرار و لا يبعُدُ انّ الاصل قد كان هكذا، و انّ هذا التّقديم و التّأخير، انّما وقع من غفلة النّسّاخ، و اللّه اعلم.

و امّا اعتراض الفاضل الشّارح[1] بانّ الحكم بكون ما مع المُتأخّر مُتأخّراً، كالحكم

المُلازمة. و الاتّفاقيةُ لا تُفيدُ فى القياس الاستثنائى، و ان كان المُراد المحوى و الحاوى، فاعادة هذا الكلام، يكونُ تكرارٌ قطعا.

فنقول: لا شکّ انّ المقصد الاصلى، هو المحوى و الحاوى لكن لمّا عبّر عنهما بالعبارة الكُليّة و هى العلّة و المعلول للغرض المذكور، فرُبما اوهم ذلک، انّ مناط المعيّة التّلازميّة بين وجود المحوى و عدم الخلاء هو مطلق العليّة و المعلوليّة، فصرّح بتخصيص العلّة تنبيهاً على انّ مناطها هو كون ثمّ كأن سائلا يقول: فعلى هذا الشّرطية المُعتبرة فى القياس الاستثنائى، هى المقيّدة بالحاوى، لكنّه قدم استثناء التّالى عليها، ففيها سوءُ ترتيب.

فاجاب بانّه ان رام احدٌ نظم الكلام، قدّم هذه الشّرطية على الاستثناء، حتّى كأنّ الشيخ عقد الشّرطية مطلقة، اوّلاً ثمّ يوردها مقيّدة معيّنة، ثمّ ذكر الاستثناء مُجملاً، ثمّ مُفصّلاً، فانتظم نظم الكلام انتظاماً حسناً، و رُبما وقع ذلک التّغيير من طغيان قلم النّاسخ، م.

۱ - قوله: «و امّا اعتراض الفاضل الشارح»، قرّر الامام الدليل بالطّريقين المذكورين بانّ

بكون ما مع المتقدّم مُتقدّماً، و العقلُ الّذى هو علّة المحوىّ انّما يوجدُ مع الحاوى عندهم مُتقدّمة على المحوىّ بالذّات، يقتضى تقدّم الحاوى ايضاً عليه، و يعود المحذور، فغير متوجّه لدلالة المعيّة فى الموضعين بالاشتراک اللفظى، على معنيين مُختلفين:

فانّ احدهما يدُلُّ على المصاحبة الاتّفاقيّة بين شيئين، يُمكن انفكاک احدهما من الآخر من حيث ذاتيهما، و الثانى على مُلازمة ذاتيّة بين شيئين، لا يُمكن ان ينفكّ احدهما من الآخر، كما مرّ فى النّمط الاوّل.

قوله: «و امّا ان يكون المحوى، علّةً لما هو اشرفُ و اقوى و اعظم منه، اعنى الحاوى، فغير مذهوبٍ اليه بوهم و لا ممكن.»

لمّا فرغ عن بيان امتناع كون الحاوى علّةً للمحوى، اشار الى القسم الثّانى و هو كون المحوىّ علّةً للحاوى، و ذكر انّ الوهم، لا يذهب الى هذا القسم، ذهابه الى القسم الاوّل. و ذلک لانّ الوهم، انّما يذهبُ الى ما يتصوّرُ فيه مناسبةً او مشابهةً، بوجهٍ ما للحقّ و لمّا كانت العلّة اتمُّ وجوداً من المعلول، لاستغنائها عنه و افتقاره اليها، و كان الحاوى اشرف من المحوى، لكونه ابعد عمّا من شانه ان يتغيّر و يفسد منه، و اقوى و اعظم منه، لاشتماله بحسب الصّورة و المقدار على ما هو مثله، مع زيادةٍ كان اسنادُ العلّيّة الى الحاوى اشبه بالحقّ من اسنادها الى المحوىّ. ثمّ ذكر انّ ذلک، مع انّه غيرُ مذهوبٍ اليه بوهم، ليس

الحاوى، لو كان علّة للمحوى، لكان مقدماً عليه و التّالى باطلٌ لانّ وجود المحوى، مع عدم الخلاء و عدم الخلاء مع الحاوى، لانّه واجبٌ لذاته، لا يتأخرُ عن غيره، و ما مع المع، مع فوجود المحوى مع الحاوى، فيستحيلُ ان يتأخّر عنه، و لانّ الحاوى لو تقدّم على المحوى الّذى هو مع عدم الخلاء و المُتقدم على المع، متقدّم فكان متقدماً على عدم الخلاء، فيكون عدم الخلاء مُمكناً.

ثمّ اعترض على الطّريق الثانى، بما نقله الشارح، و توجيهُ اعتراضه عليه ظاهر، و امّا الشارحُ فلم يوجّه الدّليل الّا بطريق المعيّة، و لم يتعرّض فيه للقضيّة القائلة بانّ ما مع المتأخر متأخر، و لا يحتاجُ فيه اليها اصلاً، فليت شعرى كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتّى اشتغل بحلّه و ان هذا الّا غفلة عن توجيه الكلام، او حرص على تخطئة الامام، م.

بممكن على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علّةً لجسم آخر.

و الفاضل الشارح، نسب قول الشيخ هذا، الى الخطابة ظنّاً منه بانّ مجرّد التّلفّظ بالشّرف خطابة. و ليس كذلک، لانّه لو علّل امتناع هذا القسم بالشّرف، لكان بيانه خطابيّة، لكنّه لم يعلّل بذلک الّا كونه غير مذهوب اليه بوهم(۱). و امّا كونه غير ممكن فمعلّلٌ ايضاً بـما سيأتى، و للمُبرهِن ان يستعمل كُلّ شىءٍ فى اثبات ما يُناسبه على ما تبيّن فى صناعته.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّک تقول: هب، انّ علّة الجسم السّماوى، غيرُ جسم(۲)، فلابُدّ لک من ان تقول:

---

۱ - قوله: «لكنّه لم يعلل بذلک الّا كونه غير مذهوب اليه بوهم»، لا شکّ انّ قوله: و لا ممكن، عطفٌ على قوله: فغير مذهوب اليه بوهم، فكما انّ هذا يكون معللاً بالشّرف، وجب ان يكون ذلک كذلک، م.

۲ - قوله: «و لعلّک تقول: هب، انّ علّة الجسم السّماوى غير جسم»، تـقريره: انّک تـجعل الحاوى و علّة المحوى، مُستندين الى علة، فيكون الحاوى مُتقدّماً على المحوى، لانّ ما مـع المُتقدّم متقدّمٌ. و حينئذٍ يكونُ مع الحاوى، امكان المحوى، فيلزمُ امكان الخلاء، كما لزم على تقدير كون الحاوى علّة، اجاب بانّ الحاوى اذا كان علةً للحوىّ، كان سـابقاً عـلى المـحوى، مُتحدّداً بوجوده السّطح، فيكون للمحوى معه امكان، فلا يجبُ معه ما يملاءُ فيمكن الخلاء. و هذه هى الطّريقة الّتى اشرنا اليها، فيما سلف مستغنية عن التّعرض للمعيّة بين عدم الخـلاء و وجود المحوى، فى الثبوت.

امّا اذا لم يكن علّة للمحوى و كان مع علّة المحوى، لم يلزم ان يتقدّم على المحوى، لانّ تقدّم علة المحوى عليه، ليس بالزّمان، حتّى يكون ما معه مُتقدّماً عليه بالذّات و العليّة. و ما معهما و هو الحاوى، ليس بعلة، فلا يلزمُ تقدّمه عليه.

و نظر الامام فى قوله: و امّا التّقدّم الذّاتى، فانّما يكون للعلّة، لا لما ليس بعلّة، لانّ التّقدّم الذّاتى، ينقسمُ الى التّقدّم بالطّبع، كتقدّم الواحد على الاثنين، و الى التّقدّم بالعليّة، كتقدم حركة اليد على المفتاح، فحصرُ التّقدم الذّاتى فى العليّة، ليس بجيّد. ثمّ يمكن ان يقال: هب، ان ما مع العلة، لا يجبُ ان يكون متقدماً بالعليّة و لكن لا يجوزُ ان يكون متقدماً بالطّبع؟ فاذا كان الحاوى، مُتقدّماً بالطّبع، على المحوى عاد الالزام، و ردّهُ الشارحُ بانّ المُراد بالتّقدّم الذّاتى، هو التّقدّم بالعلية، لانّ

انّه يلزمُ من غير الجسم حاوٍ و محويّ، سواءٌ كان عن واحدٍ او عن اثنين و لا محالة انّ امكان الخلأ مع وجود الحاوی، قد يعرض كما عرض فيما مضى ذكره لانّک تجعل للحاوی وجوداً عن علّة قبل وجود المحويّ.

فاسمع و اعلم، انّ الحاوی، انّما كان وجوده يصحب امكان المحويّ، اذا كان علّة تسبق المحويّ، فيكون للمحويّ مع وجوده امكان حتّى يتحدّد بوجوده السّطح. فلا يجبُ معه، ما يملؤهُ ان كان معلولاً، بل يجبُ بعده، و امّا اذا لم يكن علّة، بل كان مع العلّة، لم يجب ان يسبق تحدّد سطحهُ الدّاخل وجود الملأ الّذی فيه، لانّه ليس هُناک سبق زمانيّ اصلاً و امّا الذّاتی، فانّما يكون للعلّة، لا لما ليس بعلّة، بل مع العلّة، بل نقول: انّ الحاوی و المحوی، وجبا معاً عن شيئين.»

تقرير الوهم ان يُقال: لو سلّم لک انّ علل الاجسام السّماويّة، ليست بجسم، لكنّک

كون الحاوی متقدّماً على المحوی بالّطبع غير متصوّر.

و فيه نظرٌ لانّ المحوی، انّما لا يستلزمُ الحاوی، لو لم يكن محتاجاً اليه، امّا لو فرض انّه متقدّمٌ عليه بالطّبع، كما اذا كان شرطاً، فالمحوی يكون محتاجاً اليه مستلزماً له و حينئذٍ يعودُ السّؤال.

و عندی، ان نظر الامام، ليس بوارد، لانّ بالتّحقيق كلامٌ على سند المنع، فانّ جواب الشيخ، ليس الّا انّا لا نسلّم انّ ما مع علّة المحوی، يجبُ ان يكون متقدّمة و انّما يلزم تقدّمه لو كان تقدّم العلة على المحوی بالزّمان و ليس كذلک، بل بالذّات. و التّقدّم الذّاتی، لعلّة المحوی، انّما هو من جهة العليّة، فلا يلزمُ ان يكون ما ليس بعلّة متقدّماً بالذّات، و ان كان مع العلّة، فالقول بانّه لم لا يجوزُ ان يتقدّم ما مع العلّة بالطّبع، قول خارجٌ عن سنن التّوجيه قطعاً. و هذا السّؤال، اورد فی فصل آخر بعبارةٍ اُخرى و هی ان يُقال: وجوب الحاوی مع وجوب علّة المحوی، و امكان المحوی، مع وجوب علة الحاوی، فيكون امكان المحوی، مع وجوب الحاوی، و يلزم المحذور المذكور.

و الجوابُ انّ امكان المحوی، انّما يكون مع وجوب علّته للعليّة، و امّا وجوب الحاوی، فلمّا لم يكن علة، لم يلزم ان يكون معه امكان المحوی، و قوله: و ليس كل ما هو بعد مع، فهو جوابُ سؤال لما قال المحوی، انّما هو ممكنٌ بالقياس الى علّته، و لا يلزمُ منه امكان الخلاء و انّما يلزم، لو كان للحاوی سبقٌ على المحوی.

فكأنّ سايلاً قال: وجودُ المحوی بعد علّة، و علّته مع وجود الحاوی، و ما هو بعد مع بعد، فيكون وجود المحوی بعد وجود الحاوی، فيلزم امكان الخلاء، و جوابُهُ ظاهرٌ. م.

تجعلُ الحاوى معلولاً لعلّةٍ متقدّمةٍ على علّة وجود المحوى، فيكون متقدّماً عليه سواءٌ جعلت الحاوى و علّةُ المحوى صادرين عن علّةٍ واحدةٍ او عن اثنين، و يلزمک على ذلک ايضاً القول بامكان الخلاء مع وجود الحاو ى، لتقدّمه كما لزم على القول بكون الحاوىّ علّةً للمحوىّ.

و على قول الشيخ سواءٌ كان عن واحدٍ فى قوله: «فلابُدّ لک من ان تقول، انّه يلزمُ من غير الجسم حاوٍ و محوىّ، سواءٌ كان عن واحد، او عن اثنين»، اشكالٌ لانّ تفسير كلامه ان كان هكذا، سواءٌ كان لزوم الحاوى و المحوى، او لزوم علّتيهما عن واحد او عن اثنين، قيل: و لو كان الحاوى و المحوى، او علّتاهما عن واحدٍ لم يكن للحاوى وجود قبل وجود المحوىّ و لا لعلّة الحاوى قبل علّة المحوى، فلم يمكن ان يتوهّم للحاوى، تقدّم بوجهٍ ما، انّما يتوهّم تقدّمه هنهُنا بان يكون لعلّته تقدّم على علّة المحوى و حينئذٍ لا يكونُ العلّتان واحدة و لا عن واحد، و ان فسّر على ما فسّرناه اوّلاً و هو ان يُقال: سواءٌ كان لزوم الحاوى و علّة المحوى، عن واحد او عن اثنين، لم يكن مُطابقاً للمتن، و ان اضمر فى كون الحاوى و المحوى عن واحدٍ، ان يكون احدهما بتوسّطٍ دون الآخر، لم يكن خالياً عن تعسّفٍ ماً.

و **اقول**: فى حلّه: اختلف القائلون، باستناد السّماويّات الى مباديها، فقال بعضُهُم: انّها باسرها تستندُ الى العلّة الاولى، و انّما تخلف صدوراتها عنها، بحسب ترتّب العقول الّتى هى شروطٌ يتوقّف تلک الصّدورات عليها، فالحاوى لكونه صادراً بحسب شرط اقدم، يكون اعلى مرتبة من المحوىّ. و قال بعضهم: انّها تستندُ الى عللٍ مختلفةِ المراتب و هى العقول.

فاذن، قول الشيخ: «سواءٌ كان لزوم الحاوى و المحوى عن واحد، او عن اثنين»، ان لم يكن مفسّراً بشىءٍ ممّا مرّ، كان اشارةٌ الى المذهبين، فان تقدّم الحاوى، يُمكن ان يتوهّم على التقديرين، و تقريرُ التّنبيه لازالة الوهم، ان يُقال: تقدّم الحاوى على المحوىّ، المستلزمُ لامكان الخلأ، انّما يلزم عند كون الحاوى علّة و ذلک لا يُمكن الّا عند تشخّصِهِ و تحدّد مقعّرة الّذى هو مكانُ المحوىّ، و عدم وجوب ما يملؤه مع حصول ذلک التّحدّد لكون المحوى، معلولاً، امّا اذا لم يكن الحاوى علّةً، بل كان مع العلّة على الوجه المذكور، لم يجب تقدّم، فانّ ما مع المتقدّم بالمعيّة الاتّفاقيّة لا يكون متقدّماً، اللّهم الّا اذا كان التّقدّم

زمانيّاً امّا الذّاتی، فانّما یکون للعلّةِ، لا لما یتّفقُ ان یکون معها.

و المُرادُ من التّقدّم الذّاتی هیهُنا هو احد قسمیه الخاصّ بالعلل، لا الّذی یکون بالطّبع، لانّ التّقدّم بالطّبع، غیرُ متصوّرٍ هیهُنا، فانّ المحوی، لا یستلزمُ الحاوی بحسب ذاته المُجرّدة عن الاضافة، من غیر انعکاس، و المتأخّرُ بالطّبع، یجبُ ان یستلزم المُتقدّم من غیرِ انعکاس.

و اعترض **الفاضل الشارح**، بانّ الحاوی و ان لم یکن علّة، لکنّه ان فرض متقدّماً بالطّبع، عاد الالزام، و الشیخُ لم ینف هذا الاحتمال، ساقطٌ بذلک.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«او لعلّک تزید، فتقول: اذا خرج علی الاصول الّتی تقرّرت انّه قد توجد عن غیر جسم حاوٍ و آخر غیر جسمٍ یوجدُ عنه هذا الآخر المحوی، فیکون وجوبُ الحاوی مع وجوب الغیر الجسم الآخر بالذّات و لکنّ المحوی، معلولٌ لغیر الجسم الآخر، فانّه اذا اعتبرت له معیّةٌ مع هذا الآخر، کان مُمکناً، فیکون فی حال ما یجب الحاوی فالمحویّ ممکنٌ، فجوابک: انّ هذا هو المطلب الاوّل عند التّحقیق و جوابه: و ذلک بعینه، فانّ المحوی، انّما هو ممکنٌ بحسب قیاسِهِ الی الآخر الّذی هو علّته، و ذلک القیاس لا یفرضُ فیه امکان الخلاء بوجه و انّما یفرضه تحدّد الحاوی فی باطنه، ثمّ تحدّد الحاوی، لا سبق له علی المحویّ، و لیس کلّ ما هو بعد مع فهو بعد لانّ القبلیّة و لا بعدیّة، و لمّا لم یجب ان یکون ما مع العلّة علّة، لم یجب ان یکون ما مع القبل بالعلّیّة قبلاً، الّلهمّ الّا بالزّمان.»

اقول: هذا هو الوهم المذکور فی الفصل السّابق، مع زیادة بیان و هی انّ الحاوی و العقل، الّذی هو علّةُ المحوی، لمّا صدرا معاً عن علّة واحدةٍ فقد وجبا عنها معاً و المحوی، لیس مع وجوب احدهما الّذی هو علّته واجباً، فلا یکون مع وجوب الآخر الّذی هو الحاوی ایضاً واجباً و حینئذٍ یعودُ المحذور.

و التّنبیه للجواب، هو الّذی سبق مع مزید ایضاح، و هو غنیٌّ عن الشرح.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«و لعلّک تقول: انّ الحاوی و المحوی[۱] جمیعاً، بحسب اعتبار نفسیهما، غیر واجبی الوجود، فخُلوّ مکانیهما غیر واجب الوجود، فاسمع انّ هذین اذا اُخذا معاً، ممکنین لم یکن هُناک تحدّد لشیء و لا مکان ان لم یملأ کان خلاء. انّما یعرض اذا کان محدّداً، فیلزم مع تحدیده ان یکون الحدّ محیطاً بملأ، او غیر محیطٍ به، فیکون خلاء.»

اقول: هذا الفصل واضحٌ، و قد مرّ بیان ما یُناسبه فی اثناء شرح بیان امتناع کون الحاوی علّة للمحوی.

* اشارةٌ *

«و هذا القول واحدٌ بعینه، سواءٌ نُسب التقدّم الی صورة الجسم الحاوی، او نفسه الّتی تکون کصورته، او الی جملته.»

ای البُرهان المذکور علی امتناع کون الحاوی، علّته للمحوی، قائمٌ سواءٌ جعلت العلّة صورةالحاوی، او نفسه الّتی تکون مبدئاً لصورته، او تکون هی کصورتِهِ[۲] او عین

---

۱ - قوله: «و لعلّک تقول، انّ الحاوی و المحوی»، تحریره: انّ الخلاء لیس بممتنع الوجود، فانّ الحاوی و المحوی، ممکنان فیکون کونهما فی مکانیهما ممکناً فخلو مکانیهما، غیر واجب و هو المطلوب.

فیُقال: لا نُسلّم انّهُ یلزم من امکان عدمه، امکان الخلاء، فانّهما اذا عدما، لم یکن خلاء ایضاً، لانّه لا مکان هناک، حتّی یکون باعتباره خلاء و ملاء، فامکان الخلاء غیرُ لازمٍ من امکان عدمها، بل انّما یلزم من وجوب الحاوی و امکان المحوی معه.

۲ - قوله: «سواءٌ جعلت العلّة صورة الحاوی او نفسه الّتی یکون مبدئاً لصورتِهِ او تکون هی صورته»، ای نفسه الّتی تکون کصورته، فانّک قد سمعت انّ للفلک ارادةٌ جزئیةٌ، و المُرید للجزئیات، لابُدّ ان یتصوّرها. و التّصوّر للجزئیات، یکون قابلاً للانقسام، لانّ الجُزئیات، فتکون بمنزلة الخیال فینا، الّا انّ الافلاک، لمّا کانت متشابهة لا یبعد ان یکون الفلک قابلاً لصور الجُزئیّات، فهذه القوّة السّاریة فی کُلّ جسم الفلک و هی النّفس المُنطبعة، امّا کصورتِهِ النّوعیة، او عین صورته النّوعیة، لانّ الدّلیل علی انّ للفلک صورةٌ نوعیةٌ هی مبدء الآثار المُختصّة به، و دلّ ایضاً علی انّ له قوّة یرتسمُ فیها صور الجُزئیات، و لم یدُلّ دلیل علی تغایرهما، فجاز ان یکون النّفس المُنطبعة غیر الصّورة النّوعیة، بل کالصّورة و ان یکون عینها. و امّا نفسه الّتی یکون

صورته، او جعلت العلّة جملة الحاوى، فانّ استلزامُ امكان الخلاء، حاصلٌ مع الجميع، لانّ العلّة ما لم يتمّ وجودها، لا تكون علّة. و اىّ هذه الاشياء يفرض علّة، فانّه لا يتمُّ موجوداً الّا مع الجميع.

* تذهيبٌ *

«قد استبان انّه ليست الاجسام السّماويّة عللاً بعضها لبعض، و انت اذا فكّرت مع نفسک، علت انّ الاجسام انّما تفعل بصورها، و الصّورة القائمة بالاجسام و الّتى هى كماليّة لها انّما تصدُرُ عنها افعالها بتوسّط ما فيه قوامها، و لا توسّط للجسم بين الشّىء و بين ما ليس بجسم، من هيولى او صورة حتّى يوجدهما اوّلاً، فيوجد بهما الجسم فاذن الصّور الجسميّة لا تكون اسباباً لهيوليات الاجسام و لا لصورها، بل لعلّها تكون معدّةً لاجسام آخر لصور ما يتحدّدُ عليها، او اعراض.»

لمّا بيّن امتناع كونُ كلّ حاوٍ من السّماويّات علّة لما يحويه، و كان من المُستبعد ان يكون المحوىّ علّةً لحاويه، و كان الحكم بانّ الاجسام السّماويّة، ليست عللاً بعضها لبعض، ممّا يقبله الاذهان بسرعة، فجعل **الشيخ**، هذا الحكم نتيجةً للفصول المُتقدّمة، لكن لمّا كان احدُ الحكمين الاوّلين غير برهانىٍّ، ختم الباب بايراد البُرهان العامّ، على امتناع كون جسم ما علّة لجسمٍ آخر. و هذا البُرهان، مع قربه من الوضوح مبنىٌّ على مقدّمات: احدها، انّ الجسم، انّما يفعل بصورته لانّه انّما يكون موجوداً بالفعل بصورته، و يكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل، فانّ ما لا يكون موجوداً بالفعل، لا يُمكن ان يكون فاعلاً و لا يُمكن ان يفعل بمادّته، لانّه يكون بها موجوداً بالقوّة، و لا يكونُ من حيث هو بالقوّة فاعلاً.

و **الفاضل الشارح**، علّل امتناع كون المادّة فاعلة بانّ المادّة قابلة و الشّىء الواحد لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً. ثمّ ناقضة بان قال: نصّ **الشيخ** فى النّمط السّابع، على انّ علمُ البارى بغيره، صورة فى ذاته، فذاته البسيطة فاعلةٌ و قابلةٌ معاً.

اقول: امّا تعليلهُ المذكور، فباطلٌ لانّ الشّىء الواحد، انّما لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً

مبدئاً لصورته، فهى النّفس المُجرّدة و امّا صورةُ الحاوى، فهى صورتُهُ النّوعية، م.

لشىءٍ واحد، فانّ الفاعل يجبُ ان يصدُر عنه المفعول و القابل لا يجبُ ان يحلّ فيه المقبول، بل يمكن، و الواحدُ لا يكون نسبته الى واحدٍ آخر بالوجوب و الامكان معاً، و امّا اذا اختلف المقبول و المفعول، فقد يكون ـ مثلاً ـ كالنّفس، فانّها قابلة عمّا فوقها فاعلة فيما دونها و هيهُنا لو كانت مادّة الجسم آخر لكانت فاعلة بالنّسبة الى ذلک الجسم، و قابلة بالنّسبة الى الصّورة الحالّة فيها، و هُما مُتغايران، فاذن التّعليل بذلک باطلٌ.

و امّا قوله: الشيخُ نصّ على انّ علمه تعالى، بغير صورة فى ذاته، فان كان على ما ذكره كان للشّيخ ان يقول اعتبار كونه فاعلاً للاشياء(۱)، غير اعتبار كونه عقلاً مجرّداً، يصحّ ان يقارنه صور المعقولات، و ان كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً، فهو بالاعتبار الاوّل فاعلُ تلک الصّور، و بالاعتبار الثّانى، قابلها على انّ الحقّ ما سنذكره فى موضعه.

المقدّمة الثّانية، انّ الافعال الصّادرة عن صور الاجسام انّما تصدرُ عنها بمشاركة الوضع و ذلک لانّ الصّور صنفان(۲)؛ صورٌ تقوم بموادّ الاجسام كالصّورة الجسميّة و

---

۱ - قوله: «كان للشّيخ ان يقول: اعتبار كونه فاعلاً للاشياء» فيه نظرٌ لانّ تغاير الاعتبارات، ان كفى فى صحّة كون الشّىء فاعلاً و قابلاً، فلم لا يكفى فيما نحن فيه بصدده؟ فان من الجايز ان يكون المادّة فاعلة با عتبار انّها مصدر، قابلة باعتبار صحّة مقارنتها للشّىء، م.

۲ - قوله: «و ذلک لانّ الصّورة صنفان»، صورُ الاجسام صنفان: صورة حالّةٌ فيها، و صورة غير حالّة فيها، بل هى صور كمالية لها، امّا الصّور الماديّة، فلمّا كان قوامها بالمادّة كان فعلها بواسطة المادّة، بل بواسطة الجسم، لانّ الكلام فى الصّور النّوعية و هى يقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع. و الوضعُ هيهُنا بمعنى المقولة، اى يتوقّفُ فعلها فى غيرها على ان يكون لجسمها وضعٌ مخصوص بالنّسبة الى الغير من مُماسة، او مجاورة، او مقابلة، او غير ذلک. و لمّا كانت هذه المُقدّمة بديهيةً نبّه عليها باستقرار الاجسام و تأثيراتها، فانّ النّار الّتى فى الشّرق، لا تؤثر فى الماء الذى فى الغرب، بل فيما يجاوره، و كذا الشّمس لا يُضىءُ كل شى، بل ما يقابلها.

و امّا الصور الكمالية، فلمّا لم تحتج الى الجسم فى وجودها، فلو كانت غيرُ محتاجه فى فعلها ايضاً اليه كانت عقلاً لا نفساً، فيكون فعلها ايضاً بمشاركة الوضع.

و امّا المُقدّمة الثّالثة، فهى انّ صورة الجسم لا يفعل فيما لا وضع له بالقياس الى جسمها و الّا لم يكن فعلها بحسب الوضع، ضرورة انّه اذا لم يكن بغير وضعٍ بالقياس الى جسمها، لم يكن لجسمها وضعٌ بالقياس اليه و هذا معنى قوله: و لا توسّط للجسم بين الشّىء و بين ما ليس بجسم،

النّوعية و هى كما انّ قوامها بموادّ تلك الاجسام، فكذلك ما يصدرُ عنها بعد قوامها يصدرُ بوساطة تلك الموادّ، فيكون بمشاركةٍ من الوضع و لذلك فانّ النّار لا تسخن ایّ شیءٍ اتّفق، بل ما كان مُلاقيا لجرمها، او كان من جسمها بحال و وضع معيّن، و الشّمسُ لا تضیء كلّ شیءٍ بل ما كان مقابلاً لجرمها، و صور قوامها بذاتها لا بموادّ الاجسام كالانفس المُفارقة بذواتها، دون افعالها، لكنّ النّفس انّما جعلت خاصّة بجسم، بسبب انّ فعلها ـ من حيث هی نفس ـ انّما يكون بذلك الجسم و فيه و انّما لكانت مفارقة الذّات و الفعل جميعاً لذلك الجسم. و حينئذٍ لم يكن نفساً لذلك الجسم، هذا خلفٌ. فقد ظهر انّ الصّور، انّما تفعل بمشاركة الوضع.

المقدّمة الثّالثة، انّ الفاعل بمُشاركة الوضع، لا يُمكن لن يكون فاعلاً لما لا وضع له و الّا

ای يستحيلُ ان يكون الجسم متوسطاً بين الشّیء و هو الصّورة و بين ما ليس بجسم و هو ما لا وُضعَ له.

و امّا المقدّمة الرابعة، فهی انّ علّة الجسم علّة لجزئيه.

ـ لا يُقال: لا نُسلّم ان يكون علةً لجزئيه، بل يجبُ ان يكون علةً للصّورة فقط، كما مرّ فی النّمط الرابع.

ـ لانّا نقول: ثبت فی النّمط الاوّل، انّ الصّورة علةً للهيولی، فيكون علّة الصّورة علة لهما جميعاً، علی انّ عليّة احدهما كافيةٌ فی الاستدلال. و بعد تقرير المقدّمات نقول: الجسمُ لا يصدُرُ عن الجسم و الّا لكان علة لجزئيه؛ الهيولی و الصورة، لكن ليس لشیءٍ منهما وضع، لانّ الوضع هو هيئةٌ للشّیء، يسبب نسبة بعض اجزائه الی بعض، و بسبب نسبةِ اجزائه الی غيره. و لا شكّ ان مثل هذه الهيئة، لا يعرض لما بجسم. و شیءٌ من الهيولی و الصّورة، ليس بجسم، و هو المطلوب.

ـ فان قلت: الجسمُ لمّا جاز ان يعدّ مادةً لقبول صورة، بحسب وضع سابق، فلم لا يجوزُ ان يوجد فيها بحسب الوضع السابق؟

ـ فنقول: تبيّن ان لابُدّ من الوضع حال الفعل، فالوضعُ السابق لا يُفيد. و اعلم انّ هذا الدّليل، يدُلّ علی انّ علّة الجسم، لا يجوزُ ان يكون الهيولی و لا الصّورة، لانّ تأثير كُلّ منهما، لا يكون الا بواسطةِ الأُخری، فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم، و لا النّفس، و لا الواجب، فتعيّن ان يكون علّتهُ العقل، فاذن ثبت انّ كُل جسم، لا يكون علّته الّا العقل، و هذا هو تمام طريقة الرّابعة فی اثبات العقول، م.

لکان فاعلاً من غیر مشارکة الوضع، هذا خلفٌ.

المقدّمة الرّابعة، انّ علّة الجسم، تکون اوّلاً علّةً لجزئیة، اعنی مادّته و صورته، و هذا قد تقرّر فیما مضی.

و بعد تقریر المقدّمات، نعود الی المتن و نقول، قوله: «الاجسامُ انّما تفعل بصورها»، اشارةٌ الی المقدّمة الاولی. و قوله: «و الصّورة القائمة بالاجسام و الّتی هی کمالیّة لها»، یعنی: النفوس «انّما یصدر عنها افعالها بتوسّط ما فیه قوامها»، اشارةٌ الی المُقدّمة الثّانیة. و قوله: «و لا توسّط للجسم بین الشّیء و بین ما لیس بجسم من هیولی او صورة»،اشارةٌ الی المُقدّمة الثّالثة، و قوله: «حتّی یوجدها اوّلاً فیوجد بهما الجسم»، اشارةٌ الی المُقدّمة الرّابعة، و قوله: «فاذن الصّور الجسمیّة، لا تکون اسباباً لهیولیات الاجسام و لا لصورها» نتیجةٌ و هناک یتبیّن امتناع صدور الاجسام عنها، و یتمّ البرهان.

و قوله: «بل لعلّها تکون معدّة لاجسام آخر لصور ما یتحدّد علیها او اعراض»، اشارةٌ الی کیفیّة تأثیر الصّور فی الاجسام الآخر. و ذلک بان یجعل موادّها مُعدّة لقبول صورة، تفیضُ علیها من مفیض الصّور، کالنّار الّتی تجعل مادّة ماءً یجاورهُ بالتّسخین معدّة لقبول صورةٍ هوائیّة یتجدّد علی تلک المادّة، او یجعلها مُعدّةً لقبول اعراض.

فانّ بعض الاعراض، ایضاً یُفیض علی الاجسام من عللٍ مُفارقة عند صیرورة تلک الاجسام مُستعدّة لقبولها، و لذلک تبقی موجودة بعد انعدام ما یظنّ انّه علّة لها و ذلک کالشّمس الّتی تعدّ الاجسام للتسخّن، و تبقی السّخونة موجودةٌ بعد زوال الشّمس عن مقابلها. و هذا الفصل، آخرُ الفصول المُشتلمة علی اثبات العقول.

* هدایةٌ و تحصیلٌ *

«فقد بان لک انّ جواهر غیر جسمانیّة موجودة، و انّه لیس واجب الوجود الّا واحداً فقط، لا یُشارک شیئاً آخر فی جنس و لا نوع، فتکون هذه الکثرة من الجواهر الغیر الجسمانیّة معلولة، و قد علمت ایضاً انّ الاجسام السّماویّة معلولةٌ لعللٍ غیر جسمانیّة، فتکون هی من هذه الکثرة و قد علمت انّ واجب الوجود، لا یجوزُ ان یکون مبدء الاثنین معاً الّا بتوسّط احدهما، و لا مبدئاً للجسم، الّا بتوسّط، فیجب اذن ان یکون المعلول الاوّل منه جوهراً من هذه الجواهر القلیّة واحداً، و ان یکون الجواهر العقلیّة الآخر بتوسّط ذلک

الواحد، و السّماويّات بتوسّط العقليّات.»

قد ثبت بالطُّرُق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردّة عقليّة كثيرة. و قد ثبت فيما مرّ، انّ واجب الوجود واحدٌ، و انّ وجوب الوجود، غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع، فاذن هذه الجواهر ممكنةُ الوجود لذواتها معلولة للاوّل. فهذه فائدةٌ لاجلها وسم الفصل بالهداية.

ثمّ انّه شرعَ فی بيان مراتب الموجودات، و مهّد لذلک اصولاً، فذكر انّه قد ثبت من استناد السّماويّات الى عللٍ غير جسمانيّة، و من امتناع كون الواجب تعالى، مبدئاً الّا لواحد و امتناع كون ذلک الواحد جسماً او جسمانيّاً او نفسا احكام ثلاثة[1]؛ احدها، انّ المعلول الاوّل واحدٌ من هذه الجواهر، و الثانی، انّ باقية هذه الجواهر صادرةٌ من الواجب، بتوسّط ذلک الواحد، و الثّالث، انّ السّماويّات، صادرةٌ من هذه الجواهر. و لاجل هذه الفوائد، وسم الفصل ايضاً بالتّحصيل.

* زيادة تحصيل *

«و ليس يجوز[2] ان يترتّب العقليّات، ترتّبها الجسم السّماوی، عن آخرها، لانّ لكلّ

---

١ - قوله: «احكامٌ ثلاثة»، هذه الاحكام منظورٌ فيها: امّا فی الاول، فلمّا قيل: من ان المعلول الاوّل، هو الرّوح الاعظم لا العقل، و امّا فی الثانی، فلجواز صدور العقل الثّانی من الاوّل، و الثّالث من الثّانی و هكذا. و امّا فی الثّالث، فلجواز صدور السّماويات عن الواجب، بتوسّط الجواهر العقليّة.

و الجوابُ عن الاول: انّ الثّابت بالدليل، انّ المعلول الاوّل، ليس عرضاً و لا جسماً و لا جسمانياً و لا نفساً، ثمّ ما شئت قسمه، فلا تشاح فی الاسماء.

و عن الاخيرين: أنّ بناءَ مثل هذه الاحكام، ليس على اليقين و الجزم، بل على الظّن و الانسب و الكُلّ محتملٌ، على انّ كلام الشيخ لا ينفی الاحتمالين، و السّؤالان لا يردان الّا على كلام الشارح، م.

٢ - قوله: «ليس يجوزُ»، معنى كلام الشيخ ان لا يجوزُ ان يستمرّ سلسلة العقول و يبتدیء بعد انقطاعها السّماويات، حتّى يحصل من العقل الاخير فلک، و من ذلک الفلک، فلکٌ آخر و هلّمَ جرّاً الى آخر الافلاک، لما تبيّن انّ الفلک ممتنعٌ ان يكون عن الفلک انّه لابُدّ لكل فلک من مبدءٍ

جسم سماوى، مبدئاً عقليّاً، اذ ليس الجرم السماوى، بتوسّط جرم سماوى، فيجب ان تكون الاجرام السّماويّة، تبتدىء فى الوجود مع استمرارٍ باقٍ فى الجواهر العقليّة من حيث لزوم وجودها نازلة فى استفادة الوجود مع نزول السّماويّات.»

هذا الفصل، يشتملُ على ثبوت حكم آخر، متفرّعٌ على ما مرّ و هو وجوب استمرار العقول المُترتّبة الصّادرة عن المبدأ الاوّل، مع صدور الّسماويّات و ان كانت السّماويّات

عقلى، فالواجبُ اذن يبقى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السّماويات، فيتنازلُ حتّى يصدر عن العقل فلک، و عن عقل آخر فلکٌ آخر الى آخر الافلاک. و هذا الكلام، لا يظهرُ الّا بعد ثبوت امرين: ترتّب العقول، و استناد الافلاک اليها، كُلّ فلک عن عقل، لكن يحتملُ ان يصدر عن المبدأ الاوّل سلسلة عرضية عقلية، بحسب تعدّد جهات عقلٍ واحد، او ازيد و يصدر عن آحادها الافلاک، او يصدر من العقل الاخير، بتوسّط العقول المُتقدّمة او بتعدّد جهاته جميع الافلاک. و عند قيام هذه الاحتمالات، كيف حصل الجزم باستمرار ترتّب العقول مع صدور الافلاک، حتّى لزم بالضرورة ان يكون عن عقل عقل، فلک. لعلّ الشيخ لم يجزم بذلک. و قول الشارح: جزمٌ بكونها مستمرّة مع الافلاک، لم ينطبق على ما قصده، بل مبنىٌ هذا الكلام ايضاً على الانسب، بحسب الظّن، فانّه لمّا ثبت انّ كُلّ فلکٍ له عقلٌ متشبهٌ به، يكون المُناسب صدور ذلک الفلک عن ذلک العقل. و لمّا كان الانسب ترتّب العقول و قد وجب استناد الافلاک اليها، فانّ الانسب ترتّبها مع تنازل الافلاک و ان امكن صدورها عن العقول على وجوه مختلفة، فقوله: فيجبُ ان يكون الاجرام السماوية، لا يُريدُ به الواجب فى نفس الامر، بل بحسب الظّن.

و قال الامام معترضاً، لم لا يجوزُ ان يصدر فى اوّل الامر، عقول كثيرة، ثمّ يكون عقل و فلک، ثمّ بعده عقول آخر كثيرة، ثمّ يكون عقل و فلک، ثمّ بعده عقول آخر كثيرة، ثمّ عقل آخر و فلک و هكذا؟ فلا يلزمُ ان يكون الافلاک مُتساوية للعقول. و هذا اعتراضٌ على ما لم يزعمه الشيخ اصلاً، بل رُبما صرّح بخلاف ذلک. و اليه اشار بقوله: و يظهر من ذلک انّ اعتراض الفاضل الشارح، الى قوله: سخيفٌ، و كذلک حكمه بانّ الجواهر العقلى و الجرم السّماوى اوّل كثرة وجب صدورها عن المبدأ الاوّل، لانّ وجوب صدور السّماويات مع استمرار صدور العقول و ان اقتضى وجوب صدور تلک الكثرة، ليس بدالّ على انّها اوّل كثرة، لجواز صدور عقول كثيرة او لا غير مُترتّبةً على ما سيصوّره الشارح، ثمّ يترتّبُ عقول و يصدر السّماويات مع استمرارها، فهو ايضاً بناءٌ على الانسب، م.

مبتدئة بعدها.

و ذلک، لانّ العقول، لو انقطعت قبل انقطاع السّماويّات، بقيت الباقية منها غير مستندة الى علّة، لانّها لا يُمكن ان تستند الى غير العقول، فاذن العقول نازلة فى استفادة الوجود معها الى عقل الفلک الاخير.

و اعلم انّ الشيخ لم يجزم بكون العقل الاوّل علّة للفلک الاوّل، و لا بانقطاع العقول عند الفلک الاخير، و لا بوجوب تواليها فى علّية الافلاک المُتوالية، و لا بمساواة العقول للافلاک فى العدد، بل جزم بكونها مستمرّة مع الافلاک، و بانّها لا تكون اقلّ العقول عدداً من الافلاک، فانّ الحكم الجزم فيما عدا ذلک، ممّا لا تصل اليه العقول البشريّة.

و يظهر من ذلک، انّ اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخيف.

* زيادةُ تحصيلٍ *

«فمن الضّرورة اذن، ان يكون جوهرٌ عقليٌّ يلزم عنه جوهر عقليّ و جرمٌ سماوى.»

ارادَ ان يبيّن كيفيّة صدور الكثرة عن المبدأ الاوّل، فبدأ بالاشارة الى اوّل كثرة وجب صدورها عنه و هو جوهرٌ عقلى و جرمٌ سماوى معاً. و ذلک لانّ وجوب صدور الاجرام السّماويّة عن الجواهر العقليّة، مع استمرار وجود الجواهر العقليّة، يقتضى بالضّرورة صدور جرم سماوىّ و جوهر عقليّ معاً، عن جوهر واحدٍ عقليّ، و لكن القول بصدور شيئين عن شىءٍ واحد، يُناقص القول بانّ الواحد لايصدُرُ عنه الّا واحد فى بادى الرأى، بل القول بانّ الواحد لا يصدُرُ عنه الّا واحد، يقتضى اذا فهم على الاطلاق الّذى يقتضيه مجرّد هذه العبارة، ان يكون الصادر عن المبدأ الأوّل شيئاً واحداً، و عن ذلک الواحد واحداً آخر و هلّمّ جرّاً حتّى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما فى سلسلة التّرتيب علّة للآخر امّا على الولاء او بتوّسط الغير من العلل، و هذ اظاهرُ الفساد.

فانّ وجود موجودات كثيرة، لا يتعلّقُ بعضها ببعض، معلومٌ بالظّاهر، لكن المُراد منه انّ الواحد لا يصدُرُ عنه الّا واحد، اذا كانت جهة الصّدور واحدة، امّا اذا تكثّرت جهاته و اعتباراته، فقد يصدُرُ عنه اشياءُ كثيرةٌ غير مترتبّة، و لذلک حكم بصدور اعراضٍ كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانيّة البسيطة لكثرة جهاتها و اعتباراتها

المنسوبة الى تلك الاعراض. و الى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله: «و معلومٌ انّ الاثنين، انّما يلزمان من واحدٍ من حيثيّتين.»

و تكثّر الاعتبارات و الجهات، ممتنعٌ فى المبدأ الاوّل، لانّه واحدٌ من كلّ جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيّات مختلفة و اعتبارات متكثّرة، كما مرّ، و غيرُ ممتنع فى معلولاته، فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد، و امكن ان يصدر عن معلولاته.

فهذا وجه امتناعُ استناد الكثرة الى الاوّل، و وجوب استنادها الى غيره بالاجمال. و بقى هيهُنا بيان كيفيّة تكثّر الجهات المُقتضية، لامكان صدور الكثرة عن الواحد فى المعلولات بالتّفصيل، و نقدّمُ له مقدّمة فنقول: اذا فرضنا مبدء أوّل و ليكن «ا» و صدر عنه شىءٌ واحد و ليكن «ب»، فهو فى اولى مراتب معلولاته. ثمّ انّ من الجائز ان يصدر عن «ا» بتوسّط «ب»، شىء و ليكن «ج»، و عن «ن» وحده شىء و ليكن «د»، فيصيرُ فى ثانية المراتب شيئان لا تقدّم لاحدهما على الآخر، و ان جوّزنا ان يصدر عن «ب» بالنّظر الى «ا» شىءٌ آخر، صار فى ثانية المراتب ثلاثة اشياء، ثمّ من الجائز ان يصدر عن«ا» بتوسّط «ج» وحده شىء، و بتوسّط «د» وحده ثان، و بتوسّط «ج د» ثالث، و بتوسّط «ب ج» رابع، و بتوسّط «ب د» خامس، و بتوسّط «ب ج د» سادس، و عن «ب» بتوسّط «ج» سابع، و بتوسّط «د» ثامن، و بتوسّط «ج د» ـ معاً ـ تاسع، و عن «ج» وحده عاشر، و عن «د» وحده حادى عشر، و عن «ج د» ـ معاً ـ الثانى عشر. و تكون هذه كلّها فى ثالثةالمراتب.

و لو جوّزنا ان يصدر عن السّافل بالنّظر الى ما فوقه شىءٌ و اعتبرنا التّرتيب فى المتوسّطات الّتى تكون فوق واحدة، صار ما فى هذه المرتبة اضعافاً مضاعفة، ثمّ اذا جاوزنا هذه المراتب، جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فى مرتبةٍ واحدةٍ الى ما لا نهاية له. فهكذا يُمكن ان يصدر اشياء كثيرة فى مرتبةٍ واحدةٍ عن مبدءٍ واحد.

و اذا ثبت هذا فنقول[۱]: اذا صدر عن المبدأ الاوّل شىء كان لذلك الشىء هويّةٌ

---

۱ – قوله: «و اذا ثبت هذا فنقول»، لمّا كان المذهب المنسُوب الى القوم انّ الماهيّة ليست مجعولة، بل المجمول الوجود، فالوجودُ هو الصّادر بالحقيقة، و امّا الماهيّة فتحقّقها فى الخارج بواسطة الوجود فهى مفعولة بالعرض و المفعول الحقيقى هو الوجود، فاذا صدر من المبدأ شىءٌ

مغايرةٌ للاوّل بالضرورة، و مفهوم كونه صادراً عن الاوّل، غيرُ مفهوم كونه ذا هويّة ما، فاذن هيهُنا امران معقولان: احدهما، الامرُ الصّادر عن الاوّل و هو المسمّى بالوجود، و الثّانى، هو الهويّة اللازمة لذلك الوجود و هو المُسمّى بالماهيّة، فهى من حيث الوجود تابعةٌ لذلك الوجود لانّ المبدأ الاوّل، لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهيّة اصلاً، لكن من حيث العقل، يكون الوجود تابعاً لها، لكونه صفةً لها، ثمّ اذا قيست الماهيّة وحدها الى ذلك الوجود، عقل الامكان فهو لازمٌ لتلك الماهيّة بالقياس الى وجودها، و اذا قيست لا وحدها، بل بالنّظر الى المبدأ الاوّل، عقل الوجوب بالغير فهو لازمٌ لتلك الماهيّة بالقياس الى وجودها، مع النّظر الى المبدأ الاوّل.

و لذلك جاز اتّصاف كلّ واحدةٍ من الماهيّة و الوجود بالامكان و الوجوب، و ايضاً اذا اعتبر كون الوجود الصّادر عن الاوّل وحده قائماً بذاته، لزم ان يكون عاقلاً لذاته، و اذا اعتبر ذلك له مع الاوّل، لزمه ان يكون عاقلاً للاوّل فهذه ستّة اشياء: وجود، و هويّة، و امكان، و وجوب، و تعقّل للذّات، و تعقّل للمبدأ، واحدٌ منها فى اولى المراتب و هوالوجود، و ثلاثةٌ فى ثانيتها و هى الهويّة اللازمة للوجود باعتبار مُغايرته للاوّل، و التّعقّل بالذّات اللازم له لتجرّده، و التعقّل للمبدأ الّذى استفاده من الاوّل، و اثنان فى ثالثها، و هو الامكان و الوجوب المتأخّران عن الهويّة. و ذلك باعتبار تأخّر الهويّة عن الوجود، و امّا باعتبار تقدّمها عليه، فهُما فى ثانية المراتب مع الوجود[1] و التعقّلان فى ثالثتها.

فذلك الشّىء له هوية، اى ماهيّة، لكن الصّادر عنه هو الوجود بناءً على انّ الماهية غير مجعولةٍ و هو مُغاير للماهية و اليه اشار بقوله: و مفهوم كونه صادراً عن المبدأ الاول، الى آخر.
فالوجودُ و الماهية، مفعولان احدهما و هو الوجود بالذّات، و الآخر بالعرض و هذا الكلام من الشارح، تصريحٌ بانّ فى الخارج امرين: ماهيةٌ و وجود. و قد صرّح فى النّمط الرّابع بخلافه، و قد حقّقناه، م.

١ - قوله: «امّا باعتبار تقدّمها عليه فى ثانية المراتب مع الوجود»، اعتبار التّقدّم بحسب التّحقيق العقلى، فقد تقدّم انّ الماهيّة فى العقل، مُتقدمٌ على الوجود، فالماهية حينئذٍ فى اوّل المراتب، و الوجودُ فى المرتبة الثّانية. و امّا انّ الامكان و الوجوب معه فى المرتبة الثّانية، فغير مستقيم، لانّ الوجوب و الامكان، يتوقّفان على الوجود الّذى هو فى المرتبة الثانية و ما يتوقّفُ

و اسم «العقل الاوّل»، يتناولُ هذه الامور تضمّناً و التزاماً و ان كان المعلول الاوّل من هذه الجملة، ليس بالحقيقة الّا واحداً. و الهويّة و الامكان، يشتركان فى انّهما حاله ذلک المعلول فى ذاته من حيث كونه بالقوّة، و الوجود و التعقّل بالذّات، يشتركان فى انّهما حاله فى ذاته من حيث كونه بالفعل، و الجواب و التعقّل للمبدأ، يشتركان فى انّهما حاله المُستفاد من مبدئه، فهذه الاحوال الثّلاثة، هى الّتى يعبّرُ عنها بالتّثليث الموجود فى العقل. و الاولى و الثّانية، تشتركان فى انّهما حاله فى ذاته، و الثّالثة تمتازُ عنهما بانّه حاله بالقياس الى مبدئه، و هما المُرادان من قول من ذكر التّثنية. و اذا تقرّر هذا، فلنرجع الى باقى شرح المتن و نقول:

قوله: «فمن الضّرورة ان يكون جوهرٌ عقلىّ، يلزم عنه جوهر عقلىّ و جرم سماوىّ»، يدلُّ على انّه لم يجزم بكون العقل الاوّل مصدراً للفلک الاوّل، اذ لا سبيل الى ذلک، بل حكم بالاجمال بانّ مصدر الفلک الاوّل جوهرٌ عقلى، سواءٌ كان هو اوّل الجواهر او غيره، لكن ان اوّل الافلاک، هو الفلک المحتوى على جميع الثوابت، كما ذهب اليه بعض المُتقدّمين، فلاشبه انّ مصدره، لا يكون هو العقل الاوّل، فانّ الكثرة فيه لا تبلغ عدداً يمكن اسناد جميع الثّوابت اليها، بل هو عقلٌ آخر، بعد العقل الاوّل.

قوله: «و لا حيثيّتى اختلاف هُناک الّا ما كان لكلّ شىءٍ منها انّه بذاته امكانىّ الوجود، و بالاوّل واجب الوجود، و انّه يعقل ذاته، و يعقل الاوّل.»

اشارةٌ الى انّ اسناد الكثرة الى العقل الّذى هو المعلول الاوّل، لا يُمكنُ الّا من هذا

على المرتبة الثّانية، فهى فى المرتبة الثّالثة. و كذلک جعل التّعقلين بهذا الاعتبار فى ثالثة المراتب، و بالاعتبار الاوّل فى ثانيتها لا توجيه له.

و الانسب، ان أُعتبر فى الوجود الخارجى، ان يجعل الوجود فى المرتبة الاولى و الماهية فى المرتبة الثّانية، و الامكان و التّعقل للذّات، لانّهما موقوفان على الوجود و الماهية فى المرتبة الثّالثة، و الوجوب و التّعقل للغير، لانّهما يتوقّفان على الوجود و الماهية و الامر الخارجى فى المرتبة الرّابعة، و يجعلاً ايضاً فى المرتبة الثّانية. و لا يعتبرُ الامرالخارجى و ان اعتبر الوجود العقلى، يعتبرُ التّرتيب بين الوجود و الماهيّة فقط، م.

الوجه. و انّما ذكر اربعةَ امورٍ من السّتّة المذكورة و لم يذكر الهويّة و الوجود، لانّ المعلول الاوّل عبارةٌ عن مجموعها معاً و الحيثيّات اللازمة له هى الاربعة الّتى ذكرها لا غير.

قوله : «فيكون بماله من عقله الاوّل الموجب لوجوده، و بما له من حاله عنده مبدء الشّىء.»

اشارةٌ الى مرين: احدهما، ما يُفيض من اوّل على معلوله، و الثّانى، ما يحصل للمعلول بالنّظر الى الاوّل. و هُما ما يعبّرُ عنهما بتعقّل المبدأ و وجوب الوجود اللّذين يجمعها حال المعلول بالقياس الى مبدئِهِ و هو افضل حالتيه المذكورتين الّتى بها صار مبدئاً لعقل آخر.

قوله : «و بما له من ذاته مبدئاً لشىءٍ آخر.»

اشارةٌ الى حاله فى ذاته المُشتملة على الحالتين الباقيتين الّتى بها صار مبدئاً للفلک.

قوله : «و لانّه معلولٌ، فلا مانع ان يكون هو مقوّماً من مختلفات.»

اشارةٌ الى امكان كون المعلولات، مُشتملةٍ على كثرة، بخلاف الواجب لذاته. و انّما اشار بلفظة «هو» الى العقل الاوّل، مع جميع كمالاته اللازمة له، لا الى ما يكون منه فى اوّل مراتب المعلولات وحده، فانّ ذلک شىءٌ واحد ـ كما مرّ ـ

قوله : «و كيف لا و له ماهيّةٌ امكانيّة و وجودٌ من غيره واجب.»

اشارةٌ الى الماهيّة و الوجود اللّذين لم يذكرهما من قبل. و انّما ذكرهما هيهُنا، لكونهما مقوّمات لا لوازم، و وصفهما بـ«الامكان» و «الوجوب»، تنبيهاً على استلزامهما للاوصاف المذكور.

قوله : «ثمّ يجب ان يكون الامر الصّوريّ منه مبدئاً للكائن الصّورى، و الامر الاشبه بالمادّة مبدئاً للكائن المناسب للمادّة.»

اى، ينبغى ان تسند علّيّته للعقل الّذى تحتهُ، الى حالِهِ الّتى له بالقياس الى مبدئه و علّيّته للفلک الّذى تحتهُ الى حاله الّتى له فى ذاته. فانّ ذاته بالمادّة اشبه، و كماله الفائض

علیه من مبدئه بالصورة اشبه، و المعلول یشبهُ العلّة و یناسبها. ثمّ صرّح عن ذلک بقوله: «فیکون بما هو عاقل للاوّل الّذی وجب به مبدئاً لجوهر عقلیّ، و بالآخر مبدئاً لجوهر جسمانیّ.»

ثمّ اشار بقوله: «و یجوزُ ان یکون للآخر تفصیلٌ ایضاً الی امرین یصیر بـهما سـبباً لصورة و مادّة جسمیّتین.»، الی تفصیل حاله فی ذاته، الی الحالتین المذکورتین، اعنی الّتی له من حیث کونه بالقوّة و الّتی له من حیث کونه بالفعل، فانّه بالاوّل صـار مـبدئاً لهیولی الفلک الّتی یکون الفلک بها فلکاً بالقوّة، و بالثّانی صار مبدئاً لصورته الّتی یکون الفلک بها فلکاً بالفعل.

و لاجل کون الماهیّة و الامکان عدمیین فی ذاتیهما وجودییّن بغیرهما کانت المادّة عدمیّة بانفرادها وجودیّة بالصّورة، و لاجل کون الماهیّة متقدّمةً علی الوجود من حیث العقل متأخّرة عنه من حیث الوجود کانت المادّة مُتقدّمةً علی الصّورة من وجه متأخّرة عنها من وجهٍ، کمامرّ فی النّمط الاوّل، و لاجل کون الوجود اقربُ الی المبدأ فی التّرتیب کان للصّورة تقدّم العلّیّة علی المادّة، فهذا ما اردنا بیانه.

و انّما اطنبنا القول فیه، لانّ اکثر الفضلاء الّذین لم یتعمّقوا فی الاسرار الحکمیّة، قد تحیّروا فی هذه المسألة، و اقدموا لجهلهم بها علی تجهیل المـتقدّمین مـن الحکـماء و التّشنیع علیهم، و قد شنع علیهم ابوالبرکات البـغدادی، بانّهم نسبوا المـعلولات الّـتی فـی المراتب الاخیرة الی المتوسّطة و المتوسّطة الی العالیة، و الواجب ان ینسب الکـلّ الی المبدأ الاوّل(١) و یجعل المراتب شروطاً مُعدّةً لافاضته تعالی.

و هذه مؤاخذةٌ تشبه المؤاخذات اللفظیّة، فانّ الکلّ مُتّفقون علی صدور الکلّ منه ـ جلّ جلاله ـ و انّ الوجود، معلولٌ له علی الاطلاق. فان تساهلوا فی تعالیمهم و اسندوا

---

١ - قوله: «و الواجبُ ان یُنسب الکُلّ الی المبدأ الاول»، هذا لابُدّ له من دلیلٍ علی انّ الشّارح ساعدٌ علیه و نقل اتّفاق الکُلّ علی صدور الکُلّ منه تعالی. فان اراد صدور الکُلّ بالذّات، فلا دلالة علیه، و ان اراد به اعلم سواءٌ کان بالذّات او بواسطة فهذا لا یُنافی نسبة المعلولات الاخیره الی المتوسّطة و نسبتها الی العالیة فلم یحصل الخلاص من تشنیع ابی‌البرکات. و لعلّ هناک سرّاً، لم یرد التّصریح به، م.

معلولاً الى ما يليه، كما يُسندونه الى العلل الاتّفاقيّة و العرضيّة و الى الشّروط و غير ذلک، لم يكن ذلک منافياً لما أسسّوه و بنوا مسائلهم عليه.

و الفاضل الشارح، ممّن نسب كلامهم فى هذه المسئلة الى الوهن و الرّكاكة للسّبب المذكور، و قد ذكر فى الشّرح انّ الشيخ خبطَ فى هذا الكتاب و فى سائر كُتُبه لانّ كلامه مشعرٌ تارةً بانّه انّما يصدر «عقل» و «فلک» عن العقل الاوّل، لما فيه من الامكان و الوجوب، و تارةً بانّه يعقل نفسه و يعقل غيره. و لقد كان من الواجب عليه ان يفصّل[1]، فانّ المجمجة، غيرُ لائقةٍ بهذا الموضع.

اقول: الشيخُ لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر فى موضعٍ من كُتُبِهِ الّتى

---

١ - قوله: «من الواجب عليه ان يفصل»، أى يبيّن انّ مصدر المعلولين، هو الامكان و الوجوب، او عقل نفسه و عقل غيره. و قوله: فضلاً و شرفاً، متعلّقٌ بقوله: كفى للشّيخ. ثمّ ذكر انّ الامكان و الوجوب و الوجود و غيرها من التّعقلين، لا يصلح للعليّة.

امّا اولاً، الامكان و الوجود، عدميان و العدم يستحيل ان يكون علّةً للموجود.

و امّا ثانياً، فلانّ الامكان، معنى واحد، مشتركٌ بين الامكانات، كما انّ للموجود معنى واحد، مشتركٌ بين الموجودات، فلو كان الامكان علةً للشّىء، كان كل امكان، يصلح ان يكون علة، فاذا كان امكان العقل الاوّل، علةً للفلک، فليكن امكان ذلک الفلک، علةً لنفسه، فيكون ذلک الفلک موجوداً لذاته، فلا يكون ممكناً و كذلک فى الوجود و الوجوب.

و امّا ثالثاً، فلانّ العلم عندهم، صورةٌ مساويةٌ للمعلوم، فيكون علم العقل بنفسه و علم معلوله به متساويين، فاستحال ان يكون علم العقل بنفسه، علةً لفلک و علم معلوله علةً لعقل، لاستحالة اختلاف الامور المُتساوية فى اللوازم. و اليه اشار بقوله: و ما يجرى مجراه.

و امّا رابعاً، فلانّ علم الشّىء بنفسه و بغيره، زايدٌ على ذاته، فعلّته ان كان هو المبدأ الاوّل، فقد صدرَ عنهُ شيئان، و ان كان هو العقل الاوّل، كان فاعلاً قابلاً، و ان كان غيره فهو معلوله، و اجاب الشارح عن الاوّل بانّا لم نقل: الامكان و الوجوب، علّتان، بل من شرايط العلّة، و العدميُّ صالحٌ لذلک، و عن الثّانى بانّ اشتراک امكان الوجود و وجوب الوجود، ليس على التّساوى، بل على التّشكيک، كما فى الوجود. و الجواب الاوّل ايضاً واردٌ هيهُنا، فانّ تساوى الآثار، انّما يلزمُ لو كان العلّة الامكان و ليس هو كذلک، بل المبدأ العقل الاوّل بشرطه. و الجوابُ عن الاخيرين، انّ علم الشّىء بنفسه، ليس بزايد ـ كمامرّ ـ و علمه بغيره من المبدأ الاوّل بواسطته، م.

وقعت الىّ كـ«الشفاء»، و «النجاة»، و «المبدأ و المعاد»، و «المُباحثات»، و «الاشارات»، و غيرها من رسائله، بل جعل عقله للاوّل الموجب لوجوده مبدئاً لعقل آخر. و لعلّه ذهب فى كتاب آخر، وقع الى هذا الفاضل، الى ما يُخالف ذلک.

و امّا المجمجة الّتى ذكرها، ان كانت فهى، لا تدلّ فى هذا الموضع على قصور، بل لعمرى قد كفى للشّيخ بمجمجة فى موضعٍ، خرست السن الفصحاء فيه فضلاً و شرفاً.

ثمّ انّه اشتغل ببيان انّ الامور المذكورة من الامكان و الوجوب و الوجود و غيرها لا تصلح للعلّيّة فى هذا الموضع، و كرّر ما ذكره مراراً من كونها اموراً عدميّةً او اموراً مشتركةً متساويّةً فى جميع الماهيّات و ما يجرى مجراه.

و الجوابُ بعد ما مرّ من الكلام عليه، انّها على تقدير تسليم كونها اموراً عدميةً، ليست عللاً مستقلّة بانفسها، بل هى شروط و حيثيّات تختلفُ احوال العـلّة المـوجدة بـها. و العدميّات، تصلح لذلک بالاتّفاق. و امّا كونها اُموراً مشتركةً على التّساوى فليس كـما ظنّه، بل هى ممّا تقع على ما يُقال عليه تلک الامور بالتّشكيک، كما مرّ فى الوجود.

ثمّ قال: المعلول الاوّل، لا يجوزُ ان يكون متقوّماً[1] من مختلفات و الّا لكان الاوّل علّة لها. و الجوابُ: انّ المعلول الاوّل، يُطلق على العقل الاوّل، مع جميع كمالاته، فانّه اوّل ماهيّة صدرت عن الاوّل، بكمالاتها و يطلق على الصادر الاوّل وحده من غير ان يعتبر معه شيءٌ من لوازمه.

فعلى الاوّل، يصحُّ الحكم على المعلول الاوّل، بانّه متقوّمٌ مـن مـختلفات، و عـلى التّقدير الثّانى، لا يصحّ، فلا مُناقضة بينهما. و الشيخُ قد صرحّ بذلک فى «الشفاء»، فى هذا الموضع، فانّه قال بهذه العبارة: و نحنُ لا نمنعُ ان يكون عن شيءٍ واحدٍ ذات واحدة، ثمّ

---

۱ - قوله: «ثمّ قال المعلول الاوّل، لا يجوزُ ان يكون متقوماً»، هذا اعتراضٌ عل قول الشيخ: و لانّه معلولٌ، فلا مانع من ان يكون متقوماً من مختلفات. و تقريره: انّ المعلول الاوّل، لو كـان متقوماً من مختلفات، فامّا ان يكون المبدأ الاوّل، علةً لجميع اجزائه، فقد صدر اكثر من الواحد، او يكون علةً لبعض اجزائه، فعلّة الجزء الاخيران، كانت هى الجُزءُ الاوّل، فالصّادرُ عن المبدأ الاوّل، لا يكون الّا بسيطاً و فرضناه مركباً، هذا خلفٌ. و ان كانت شيئاً خارجاً، فهو من معلولات المعلول الاوّل، فيستحيلُ ان يكون علّة لبعض اجزائه، و الجوابُ ظاهرٌ، م.

يتبعها كثرةٌ اضافيّةٌ ليست فى اوّل وجودها، داخلة فى مبدأ قوامها، بل يجوزُ ان يكون الواحد يلزمُ عنه واحد، ثمّ ذلک الواحد، يلزمُهُ حکم و حال، او صفة، او معلول و يکون ذلک ايضاً واحداً، ثمّ يلزمُ عنه لذاته شيءٌ و بمشارکة ذلک اللازم شيءٌ فيتبع من هناک کثرة کلّها يلزم ذاته. فيجبُ اذن ان يکون مثل هذه الکثرة، هی العلّة، لامکان وجود الکثرة معاً عن المعلولات الاولی.

ثمّ قال الفاضل الشارح بعد الحکم بانّ المعلول الاوّل، لا يجوزُ ان يکون مرکّباً من مقوّمات، و به يظهر فساد قولهم: الجوهرُ جنسٌ لما تحته، لانّ ذلک يقتضی کون المعلول الاوّل، مُرکّباً من جنسٍ و فصل.

اقول: و هذا خبطٌ وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجوديّة، بما يجری مجری الاجزاء فی العقل.

ثمّ قال بعد کلامٍ طويل: و لو قنعنا بمثل هذه الکثرة[1]، فی ان يکون مصدراً

---

۱ - قوله :«لو قنعنا بمثل هذه الکثرة»، توجيههُ انّ الکثرة الّتی اثبتوها فی العقل، ان کانت موجودة فی الخارج، فقد صدر عن المبدأ الاوّل اکثرُ من الواحد و ان کانت اعتبارية، فمثل هذه الکثرة، حاصلةٌ للمبدأ الاول، لکثرة ما له من السّلوب و الاضافات، فليکف فی صدور الکثرة عنه.

اجاب بانّ السّلوب و الاضافات، لا تعلّق الّا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السّلب مسلوباً و الاضافة منسوباً. فلو توقّف ثبوت الغير علی السّلب او الاضافة، يلزمُ الدّور.

و هذا کلامٌ ـ کما تری ـ مزيف، لانّ تعقّل السّلب و الاضافة، يتوقّفُ علی تعقّل الغير، لا علی ثبوته فی الخارج، و ثبوت الغير فی الخارج، يتوقّفُ علی نفس السّلب و الاضافة، فمن اين يلزمُ الدّور. و رُبما يوجّه الجواب، بان تعدّد السّلوب و الاضافات و الاعتبارات، امّا فی الخارج و هو محالٌ لعدمها فی الخارج، و امّا فی العلم، فامّا ان يتعدّد فی علم اللّه تعالی، او فی علم الغير، لکن تعدّد السّلوب و الاضافات فی علم اللّه تعالی، يقتضی تکثراً فما ذاته و هو محالٌ علی قاعدة القوم، فيکون تعدّد الاعتبارات بالقياس الی ذات اللّه تعالی، موقوفاً علی ثبوت الغير، فلو توقّف ذلک الغير علی الاعتبار الّذی لا يتحقّقُ الّا فيه، يلزمُ الدّور. و هذا انّما يتمّ لو توقّف صدور الاشياء من اللّه تعالی، علی وجود السّلوب و الاضافات، و ليس کذلک، بل علی انفسها کما يتوقّفُ وجود الاثر علی عدم المانع نفسه، علی انّه منفوضٌ بالاعتبارات الّتی فی العقل .

للمعلولات الکثیرة، فهی حاصلةٌ لذات اللّه تعالی، اذا اخذت مع السّلوب و الاضافات الکثیرة. و الجوابُ: انّ السّلوب و الاضافات، انّما تعقل بعد ثبوت الغیر، فلو جعلت مبدئاً لثبوت الغیر، کان دوراً.

ثمّ قال: و الشیخُ لم یذکر علی وجوب کون الاشبه بالصّورة مبدئاً للکائن الصّوری، و الاشبه بالمادّة مبدئاً للکائن المُناسب للمادّة دلیلاً. و الّذی عوّل علیه فی سائر کُتُبه انّ الاشرف یتبعُ الاشرف، مع انّه هو الّذی قال فی برهان «الشفاء»: و اذا رایت الرّجل العلمیّ، یقول هذا شریفٌ و هذا خسیسٌ، فاعلم انّه مخلّط. فلیت شعری کیف استجاز استعمال هذه المُقدّمة الخطابیّة فی هذه المباحث العلمیّة.

اقول: اذا استند مسبّبان؛ احدهما اتمُّ وجوداً من الآخر الی سببین کذلک، و کان المُسبّب الاتمّ، وجوداً من السّبب الانقص، وجب استنادُهُ الی السّبب الاتمّ، لانّ المعلول، لا یُمکن ان یکون اتمُّ وجوداً من علّته. و هذا موضعٌ علمیّ، و له نظائر کثیرةٌ لاجلها قال الشیخ فی سائر کُتُبه فی هذا الموضع: و الافضل یتبعُ الافضل من جهاتٍ کثیرة، ثمّ حکم لاجل ذلک بانّ الجواهر المُفارق العقلیّ، البریء عن الامکان، لا یتبعُ حال علّته فی ذاتها، اعنی الطّبیعة الوجودیّة، و انّ الجوهر المادّی، یتبعُ الحال المُناسبة لها، علی انّه لیس بمحتاج، فی بیان کیفیّة صدور الکثرة عن الواحد الی هذا التّفصیل و هو لم یجزم ایضاً بذلک.

و کیف، و هو معترفٌ بالعجز عن ادراک ما هو دون ذلک، من تفاصیل الامور کما ذکرهُ مراراً فی کتابه، بل انّما ذکر بعد تمهید بیان صدور الکثرة عن الواحد، احتمال ذلک علی سبیل الاولویّة فقط. و سایر اعتراضات الفاضل الشارح، ینحلُّ بما مرّ.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

و اعلم، انّ غرضهم، لیس انّ تکثّر الموجودات، لم یحصل الّا من هذه الجهة، اذ لا برهان دالّ علی ذلک، بل المُراد انّ هذا الوجه، یُمکن ان یتصوّر منه الکثرة و رُبما کانت الکثرة من جهةٍ اُخری، لا نعلمُها، الّا انّ هذا الوجه، لو تحقّق فی الواقع، لاستلزم الکثرة و هذه المُلازمة، لا یتوقّفُ تحقّقها علی وجود الملزوم، م.

«و ليس اذا قُلنا: انّ الاختلاف، لا يكونُ الّا عن اختلاف يجب ان يصحّ عكسه، حتّى يكون الاختلاف الّذى فى ذات كلّ عقل يوجب وجود مختلف، و يتسلسلُ الى غير النّهاية، فانّک تعلم انّ الموجب، لا ينعكس كلّيّاً.»

تقريرُ الوهم ان يُقال: اذا كانت الحيثيّات المذكورة الموجودة فى العقل، سبباً لوجود عقل و فلک ـ معاً ـ تحت ذلک العقل، و كان كلّ عقل، مشتملاً على مثل تلک الحيثيّات، فاذن يجبُ ان يكون تحت كلّ عقل، عقل و فلک، لا الى نهاية.

و التّنبيهُ على فساده بان يُقال: انّا اذا قلنا، انّ كلّ عقل و فلک، يصدُران معاً عن عقل، فذلک العقل، يشتملُ على كثرة. و لا يلزمُ من ذلک، انّ كلّ عقل، يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل و فلک معا. فانّ الموجب، لا ينعكسُ كلّياً. و العلّة فى ذلک انّ العقول، ليست متّفقة الانواع، حتّى تكون متّفقة المُقتضيات.

* تذكيرٌ *

«فالاول يبدع جوهراً عقليّاً هو بالحقيقة مبدع، و بتوسّطه جوهراً عقليّاً و جرماً سماويّاً و كذلک عن ذلک الجوهر العقلى، حتّى يتمّ الاجرام السّماويّة و ينتهى الى جوهر عقلىّ، لا يلزم عنه جرم سماوى.»

اقول: لمّا كان الابداع، ايجادُ شىءٍ بلا توسّط آلة، او مادّة، او زمان، او غير ذلک، و كان العقل الاوّل، هو الّذى اوجده الاوّل تعالى، من غير توسّطِ شىء آخر و لا شرط وجودى و لا عدمى، كان المُبدع بالحقيقة(١)، هو ذلک العقل فقط.

و اعلم انّ قول الشيخ: «و بتوسّطه جوهراً عقليّاً و جرماً سماويّاً»، ليس حكماً بانّ المُتوسّط بين الاوّل تعالى و بين الاوّل الاجرام السّماويّة، ليس الّا عقلاً واحداً على سبيل الوجوب، بل على سبيل الامكان و الاحتمال كما مرّ، اذ لا دليل على ذلک .

---

١ - قوله: «كان المُبدع بالحقيقة، هو ذلک العقل فقط»، لانّ الابداع هو الايجاد، بلا توسّط شىء و ساير العقول، موجدةٌ بتوسّط عقل، لكن فُسّر الابداع فى النّمط الخامس، بايجاد شىءٍ غير مسبوق بالعدم، فلعلّ له معنيين اخصّ و هو الابداع الحقيقى و اعمّ و هو المذكور فى النّمط الخامس، م.

و ادّعى الفاضل الشارح، انّ قول الشيخ: انّ صدور العقل الثّانى عن المبدأ الاوّل، بتوسّط العقل الاوّل، كلامٌ مجازى، لانّ الموثّر عنده فى العقل الثّانى، ليس هو المبدأ الاوّل بتوسّط، بل هو العقل الاوّل فقط، ثمّ انّه لم يؤيّد دعواه ببيّنة[۱]، بل قد كذّبه تخصيصُ الشيخ العقل الاوّل بانّه المبدع بالحقيقة، لانّ الابداع الحقيقى، على ما اقّر بـه هـذا الفاضل، مـفسّرٌ بالايجاد من غير توسّط.

فاذن، لو كان موجد العقل الثّانى، هو العقل الاوّل، لكان العقل الثّـانى ايـضاً مـبدعاً بالحقيقة، و كذلک سائر المعلولات الّتى لا تستندُ الى شىءٍ غير عللها القريبة. و حينئذٍ لم يكن لاختصاص العقل الاوّل بهذه الصّفة، وجهٌ، هنالک يتبيّن انّ ما توهّمه ابوالبركات ايضاً من كلامهم، ليس بشىء. و بـاقى الفـصل ظـاهرٌ. و انّـما وسـمهُ بـالتّذكيرلكونه جامعاًلمقاصدالفصول المتعلّقة بترتيب العقول والأفلاک والغرض منه اعادة تصوّرالجميع معاً.

* اشارةٌ[۲] *

---

۱ - قوله: «ثمّ انّه لم يؤيّد دعواه ببيّنة»، هذا كلام الشّارح، يعنى نقل عن الشّيخ انّ المؤثّر فى العقل الثّانى، هو العقل الاوّل، كما توهّم ابوالبركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المُتوسّطة و استنادها الى العالية، و ليس كذلک، فانّ الشيخ خصّ العقل الاوّل بالابداع الحقيقى. و لو كان كل عقل صادراً عمّا فوقه بلا واسطة كان مبدعاً ايضاً بالحقيقة. و قد ظهر انّ المذهب ليس الّا صدور الكُلّ من اللّه تعالى الاوّل بلا توسّط، و الثّانى بتوسّطه.
و فيه نظرٌ لانّا لا نُسلّم انّ كُلّ عقل لو صدر ممّا فوقه كان مبدعاً بالحقيقة بل بتوسّط المبدأ الاوّل، فانّه لمّا كان وجوده موقوفاً على كان ايجاده ايضاً موقوفاً عليه بالضّرورة، م.

۲ - قوله: «اشارةٌ»، لمّا فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاک، شرعَ فى ترتيب موجودات عالم الكون و الفساد. فالاجسام المُوجودة فى هذا العالم، لمّا كانت متغيّرة بتبدّل الصّور عـليها و استحال ان يكون الثّابت و هو العقل علّةً تامةً للمتغيّر لامتناع التّخلّف، فلابُدّ ان يكون فى العلّة التّامة نوع تغيّر، و اذا لم يكُن هناک شىءٌ يشتملُ على التّغيّر و الحركة الّا الاجرام السّماوية، فقد علم انّ لها دخلاً فى ايجادها، لكن لا تجوز ان يكون عللاً موجدة لها، فانّ الجسم، لا يـوجد الجسم، فتعيّن ان يكون عللاً معدّةً، بمعنى انّها بحركاتها تحدث فى هيولى، عالم الكون و الفساد

«فيجب أن يكون هيولى العالم العنصرىّ لازمة عن العقل الاخير، و لا يمتنعُ ان تكون للاجرام السّماويّة ضرب من المُعاونة فيه، و لا يكفى ذلک فى استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصّورة.»

يُريدُ بيان ترتيب صدورٍ ما فى عالم الكون و الفساد عن مباديها. و بدأ بالهيُولى المُشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير و هو العقل الّذى لا يلزم عنه جرم سماوّى، و اليه تنتهى العقول، و يعرف بالفعّال.

فنقول: لمّا كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التّغيّر و الحركة بخلاف الاجرام السّماويّة، لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلاً محضاً، بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملاً على نوع من التّغيّر و الحركة لكن ليس هناک شىءٌ يشتملُ على التّغيّر و الحركة لكن ليس هناک شىءٌ يشتملُ على التّغيّر و الحركة الّا الاجرام السّماويّة.

استعدادات مختلفةٌ هى شرايطٌ لفيضان الصّور عليها.

فقوله: قابلةٌ لجميع انواع التّغير، اى يقبل توارد جميع انواع الصّور، و ليس المُراد توارد الاعراض، فانّ الكلام فى تغيّر وجوداتها، اذ تلک الاجسام تكون و تفسدُ، بخلاف الافلاک، فانّها لا تكون و لا تُفسد. و امّا الاعراض، فكما يتواردُ على الاجسام الكائنة، يتواردُ ايضاً على الافلاک، كالحركات و الاوضاع و غيرها، و لهذا قال: و كان كُلٌّ منهما قابلاً للتّغير و الحركة فى حدّه، أى حقيقة، فانّ الهيولى، اذا كانت متصوّرة بصورة كان لها حقيقة، ثمّ اذا زال تلک الصّورة و حصلت صورة اُخرى، كان لها حقيقة اُخرى. و امّا الصّورة، فتغيّرها هو زوال صورة و حدوث اُخرى. و لمّا كان للافلاک احوال مُختلفة و احوال مشتركة، فمن حيث اشتراكها فى الطّبيعة الخامسة، يحصل الهيولى من العقل الفعّال، و من حيث اختلافها فى الاحوال، يحصل صور العناصر.

ـ لا يُقال: لا دخل للاجرام السّماوية فى هيولى الكون و الفساد، لانّها ثابتةٌ يُمكن استنادها الى مجرّد العقل.

ـ لانّا نقول: قد تبيّن أنّ وجود الهيولى، موقوفٌ على الصّورة و لمّا كان للاجرام السّماوية مدخلٌ فى احداث الصّور، كان لها دخلٌ فى الهيولى، على سبيل ايجادها، بل فى اعدادها للصّور حتّى يدوم و يبقى، م.

فاذن، وجبَ ان يكون للاجرام السّماويّة ضربٌ من التّأثير فى تحصيل هذه الاجسام، و لمّا كانت هذه الاجسام مؤلّفةٌ من هيولى مشتركة و صور مختلفة و كان كُلّ واحدٍ منهما قابلاً للتّغيّر و الحركة فى حدّه، وجب ان يكون اختلاف صورها ممّا يؤثّر فيه اختلاف فى احوال الاجرام السّماويّة، و ان يكون اشترك مادّتها ممّا يؤثّر فيه اشترك فى احوال الاجرام السّماويّة و الاجرام السّماويّة تشتركُ فى الطّبيعة المُقتضية للحركة المُستديرة المُسمّاة بالطّبيعة الخامسة فيجبُ ان يكون لمقتضى تلك الطّبيعة تأثير فى وجود المادّة المُشتركة و يكون ما يختلفُ فيه مبدء تهيّؤها للصّور المُختلفة.

و لا يُمكن ان يكون ذلك كافياً فى ايجاد المادّة امّا اوّلاً، فلانّ الاجسام و توابعها لا يُمكن ان تكون عللاً لموادّ اجسام آخر كما مرّ، و امّا ثانياً فلانّ الامور الكثيرة المُشتركة فى النّوع او الجنس لا تكون وحدها بلا مُشاركة من واحدٍ معيّن علّة لذات واحدة بل تكون بارتباط بواحد يردّها الى امر واحد كما مرّ فى النّمط الاوّل فى كون الصّورة علّة، فاذن العقلُ المذكور هو الّذى يفيضُ عنه بمعاونة الحركات السّماويّة مادّة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما انّ فى ذلك العقل رسمها على جهة الفعل.

و هذا هو المُراد من قول الشيخ: و لا يُمتنع ان يكون للاجرام السّماويّة ضرب من المُعاونة فيه و لكن لا يكفى وجود العقل و الطّبيعة المُتّفقة الفلكيّة فى استقرار لزوم المادّة ما لم يقترن بها الصّور، كما مرّ بيانُه فى النّمط الاوّل.

ـ فان قيل: انّكم نفيتُم امكان كون الجسم و توابعه علّة لمّادّة جسم آخر و هيهُنا قد جعلتم الطّبيعة الجسمانيّة جزئاً من علّة مادّة جسم آخر.

ـ اجبنا بانّ الطّبيعة الجسمانيّة ليست شريكة فى افاضة اصل وجود المادّة، بل هى معيّنةٌ فى جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التّغيّر و الحركة فى حدّه كما مرّ.

قوله : «و امّا الصّور فتفيضُ ايضاً من ذلك العقل و لكن تختلفُ فى هيولاتها بحسب ما يختلفُ من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المُختلفة.»

لمّا فرغ عن ذكر كيفيّة صدور المادّة العنصريّة عن مبدئها اشتغل بذكر الصّور، و بيّن انّها تصدر ايضاً من ذلك العقل و لكن تختلفُ فى الهيولى المُشتركة بحسب الاستحقاقات المُختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المُختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويّات و

حركاتها. و ذلک بان يكون اذا خصصّ المادّة تأثير من التّأثيرات السّماويّة بلا واسطة جسم عنصريّ، او بواسطة منه. فجعلها على استعداد خاصّ بعد العامّ الّذى كان فى جوهرهُ فاض عن هذا المُفارق صورة خاصّة و ارتسمت فى تلک المادّة، فاذن هُناک مخصصّات مُختلفة.

و مخصصّات المادّة، معدّاتها و المُعدّ هو الّذى يحدثُ عنه فى المستعدّ امرٌ ما، يصير مناسبته لذلک الامر بشيءٍ بعينه، اولى من مناسبته بشيءٍ آخر، فيكون هذا الاعداد مِرجّحاً لوجودٍ ما: هو اولى فيه من واهب الصّور. و لو كانت المادّة على التّهيّوء الاوّل العامّ، لتشابهت نسبتها الى الصّور الّا ما يكون بحسب اختلاف المُؤثّرات فيها. و ذلک الاختلاف، ايضاً ينسبُ الى جميع الموادّ نسبة واحدة، فلا يجبُ ان يختصّ به مادّة دون مادّة الّا لامرٍ آخر، يرجعُ اليها و هو الاستعداد، فاذن لابُدّ فى وجود الصّور المُختلفة من الاستعداداتِ المختلفة، و مثاله الماء اذا افرط تسخينُهُ فانّ مادّته بذلک تصير بعيدة المُناسبة للصّورة المائيّة، شديدةُ المُناسبة للصّورة الهوائيّة، فهذا هو الاستعداد. فصار، من حقّها ان تفيض الصّورة الهوائيّة عليها، و تزول الصّورة المائيّة منها، و هذا هو الاستحقاق.

قوله : «و لا مبدأ لاختلافاتها، الّا الاجرام السّماويّة بتفصيل ما يلى جهة المركز ممّا يلى جهة المحيط، و باحوال يدقُّ عن ادراک الاوهام تفاصيلها و ان فطنت بجملتها، و هناک توجد صور العناصر.»

يريدُ ان يُشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة، فذكر انّ مبدأ ذلک الاختلاف هو الاجرام السّماويّة المُقتضية لتفصيل كرة كرة، تلى المركز ممّا يلى جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلک الاخير الى اربع كرات مختلفة الصّور، و هذا سببٌ اجماليّ، و امّا التّفصيلى فقد دقّ عن ادراک الاوهام.

و اعلم انّ الشيخ ذكر فى «الشّفاء»: انّ قوماً من المُنتسبين الى هذا العلم، يعنى الكندى، و من تبعه بعده قالوا: لانّ الفلک مستديرٌ، فيجبُ ان يستدير على شيء ثابت فى حشوه، فيلزم من محاكّته له التّسخّن، حتّى يستحل ناراً، و ما يبعدُ عنه يبقى ساكناً فيصير الى التبرّد و التّكثّف حتّى يصير ارضاً، و ما يلى النّار منه يكون حارّاً و لكنّه اقلّ حرّاً من النّار، و ما يلى الارض يكون كثيفاً و لكنّه اقلّ تكثّفاً من الارض، و قلّة الحرّ و قلّة التّكثّف،

يوجبان الترطّب، فانّ اليبوسة امّا من الحرّ و امّا من البرد لكن الرّطب الّذى يلى الارض هو ابرد، و الّذى يلى النّار هو احرّ، فهذا سبب كون العناصر. ثمّ قال الشيخ: انّ ذلک ليس بسديدٍ عند التّفتيش[۱]، لانّه يقتضى ان يكون الوجود اولاً لجسم ليس له فى نفسه احدى الصّور المقوّمة غير الجسميّة. و انّما يكتسب سائر الصّور بالحركة و السّكون ثانياً و الحقُّ انّ الجسم، لا يستكملُ له وجود بمجرّد الصّورة الجسميّة الّتى هى الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اُخرى فانّ الابعاد يتبع فى وجودها صوراً اُخرى، لسبق الابعاد. و ان شئتَ فتأمّل حال التّخلخل[۲] من الحرارة، و التّكاثف من البرودة، بل الجسم لا يصيرُ جسماً بحيث يتبع غيره فى الحركة او يسكن الّا و قد تمّت طبيعة، لكن يجوزُ ان يكون اذا تمّت طبيعة يستحفظ باصلح المواضع، لاستحفاظها، فانّ الحارّ يستحفظُ حيث الحركة، و البارد يستحفظ حيث السكون.

قال: و الاشبه ان يكون الامر على قانونٍ آخر، و هو ان تكون هذه المادّة الّتى تحدث بالشّركة يفيضُ عليها من الاجرام السّماويّة امّا عن اربعة اجرام، و امّا عن عدّة منحصرة فى اربع جمل عن كلّ واحدٍ منها ما يهيّئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدّت نالت الصّور من واهبها، او يكون ذلک كلّه يفيضُ عن جرم واحد، و ان يكون هُناک سبب يوجب انقساماً من الاسباب الخفيّة علينا.

قوله : «و يجبُ فيها بحسب اختلاف نسبها من السماويّة و من امور مُنبعثة من السّماويّة امتزاجات مختلفةُ الاعدادات لقوى تعدّها. و هُناک تفيض النّفوس النّباتيّة و الحيوانيّة و النّاطقة من الجوهر العقلىّ الّذى يلى هذا العالم.»

اراد ان يُشير الى اسباب الامتزاجات الّتى، هى مبادى التركّبات، فذكر انّها انّما تجبُ

---

۱ - قوله: «انّ ذلک ليس بسديدٍ عند التّفتيش»، فيه نظرٌ لجواز ان يكون لذلک الجسم صورة اُخرى نوعية، ثمّ يزول تلک الصّورة بواسطة اعداد الحركات السّماوية، و يحصل هذه الصّور الاربع لكنّهم ذهبوا الى قدم الاجسام العُنصرية بنوعها و ذلک الاحتمال منافٍ له، م.

۲ - قوله: «فتأمّل حال التّخلخل»، فانّ التّخلخل و هو ازدياد البُعد و المقدار انّما يكون بعد الحرارة، و الحرارةُ بعد الصّور النّوعية، فهى سابقة على المقادير و الابعاد.

بشيئين: احدهما، نسب العناصر من السّماويّات، و الثانى، امور منبعثة عن السّماويّات، امّا النّسب فكمُحاذاة الشّمس لموضع من الارض المقتضية لاضـائة ذلک المـوضع، و بتوسّط الضوء لتسخينها، و بتوسّطُ السّخونة لخلخلة الجسم المُتسخّن او اصعاده، و بسبب التّخلخل او الصّعود لاخراجه من موضعه الّطبيعىّ، و بسبب الخروج عن موضعِهِ لامتزاجه بغيره.

و امّا الامور المُنبعثة من السّماويّات، فكالهيئات الفائضة على الطّبائع و الصّـور و النّفوس الّتى تصدر الافعال عنها، فانّها امورٌ تنبعثُ عن الصّور الفلكيّة الّتى هى مـبادى حركاتها، فتصيرُ هذه الصّور بسببها فعّالة، فى موادّها و موّاد غيرها. و اذا صارت فعّالة، صارت محرّكةً لهذه الاجسام، مازجة بعضها بالبعض، كما نُشاهد مـن القـوى الغـاذية، فصارت عللاً للامتزاجات.

و اعلم انّ المُراد من الامور المُنبعثة عن السّماويّة، ليس هو تلک الصّور و النّـفوس انفسها لانّها ليست منبعثة عن السّماويّة. و انّما هى مُنبعثة عن جوهرٍ مفارق، بل المُـراد تلک الهيئات المذكورة الّتى تعدّ موضوعاتها، لان تكون مبادى افعال تـخصّها و بـعد حصول الامتزاجات عن هذين الشّيئين[١] تحدث المزاجات المختلفة و يستعدّ بحسب قُربها و بُعدها من الاعتدال، لقبول الصّور المعدنيّة و النّفوس النّباتيّة و الحيوانيّة و النّاطقة، فتفيضُ تلک الصّور و النّفوس عليها من العقل الفعّال كما مرّ تقريره فى النّمط الثانى.

قوله : «و عند النّاطقة يقفُ ترتّب وجود الجـواهـر العـقليّة و هـى المـحتاجة الى الاستكمال بالالآت البدنيّة و ما يليها من الافاضات العالية. و هذه الجملة و ان اوردناها على سبيل الاقتصاص، فانّ تأمّلک ما اعطيته من الاصول يهديکَ سبيل تحقّقها مـن طريق البُرهان.»

يُشيرُ الى انّ آخر مراتب الموجودات العقليّة، جوهرٌ عقلىٌّ هو النّفس النّاطقة كما كان اوّلها جوهراً عقليّاً، هو العقل الاوّل الّا انّ ذلک الجوهر، لمّا كان ابداعيّاً، كان كـاملاً[٢]

---

١ - «السّببين»، خ.

٢ - قوله: «و الامورُ المنبعثة من الماديات»، لمّا كانت الطّبايع و الصّور و النّفوس يصدُرُ عنها

غنيّاً فى اوّل ابداعه بريئاً من القوّة و النّقصان كلّ البرائة. و هذا الجوهر، لمّا كان موجوداً بوسائط كثيرة، مُحدثاً بحدوث مادّة، كان كمالاته متأخّرة عن وجوده. فكان محتاجاً الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقليّة عليها بالالآت البدنيّة و بما يليها من الاجسام الّتى تعدّها لقبول تلك الافاضات. فلمّا انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام فى هذا النّمط.

و الفاضل‌الشارح اورد شكوكاً: منها، انّ الاستعدادات المذكورة[۱]، ان كانت عدميّة لم تكن اسباباً للتّرجيح، و ان كانت وجوديّة، فحُكمهم بصدورها عن السّماويّات يقتضى اعترافهم بانّ السّماويّات صالحةٌ للعليّة. و حينئذٍ يُمكن اسناد الصّور اليها، دون العقل الفعّال، و ان ابوا عن ذلک لقولهم: الصّور لا تصدر عن الاجسام، فلا كلام فى انّ اسناد جميع الكيفيّات و القُوى و الاعراض الجسمانيّةا ليها ممكن و ذلک ممّا لا يذهبون اليه.

و الجوابُ انّ اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص و

افعالها فى بعض الاوقات دون بعض، ففعلها لا يكون الّا بحسب اعداد من الفلكيّات، فيفيضُ عليها استعدادات يصدُرُ عنها بحسبها الافعال و التّحريكات. و هى المُرادة من الامور المُنبعثة عن السّماويات و يحصل بحسبها بين الاجسام مُمازجات كما انّ القُوى الغاذية، يحصل جوهر الغذاء و الحركة و ينفذه فى خلل الاعضاء فيصيرُ جزئاً منها بدلاً لما يتحلّل منها، م.

۱ - قوله: «منها ان الاستعدادات المذكورة»، اى الاستعدادات امّا ان يكون موجودة فى الخارج او معدومة فيه، و القسمان باطلان، فالقول بالاستعداد باطل، امّا اذا كانت معدومة، فلانّ المادّة حينئذٍ حالها فى الخارج مع الاستعداد كحالها لا معه، فلا يكون لها رُجحان و اولوية بالقياس الى بعض الصّور، دون بعض، و امّا اذا كانت موجودة، فصدورها عن السّماويات يقتضى القول بان السّماويات يصلح ان يكون عللاً للحوادث، فجاز صدور الصّور عنها. و لم يحتجّ استنادها الى العقل، و ان امتنع ذلک لمّا تقدّم من امتناع كون القُوى الجسمانية، عللاً لصور الاجسام، فلا اقل من امكان استناد جميع الكيفيّات و الاعراض اليها، لكنّ القوم، ينكرون ذلک و يستندون الى الصّور النّوعية للاجسام.

و الجواب: ان القُوى الفلكيّة، جسمانية لا تؤثر الّا بوضع مخصوص، و لا كُل اثر، بل ما يُناسبها، فانّ الشّمس لا تؤثر الّا فيما يُحاذيها، و لا يحصل منها الاضوء و بواسطته سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض عن السّماويات، م.

غيره. فما استجمع تلك الشّرائط، اسندت اليه، و ما لم يستجمعها اسندت الى غيره.

و منها: انّهم لمّا حكموا بصدور الصّور و القُوى عن العقل الفعّال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه، و هذا يُناقص قولهم: الواحدُ لا يصدرُ عنه الّا الواحد، فان جعلوا السّبب فى ذلک اختلاف القوابل، فهلّا اسندوا تلک الصّور الى المبدأ الاوّل و علّلوا الاختلاف بالقوابل. و هذا الاعتراض، قد نسبهُ فى بعض كتبه الى الشّهرستانىّ، ثُمّ اورد عنه جواباً نسبه الى بعض النّاس و هو انّ الواحد يفعل افعالاً كثيرة عند تعدّد الآلات كالنّفس النّاطقة، او عند تعدّد القوابل كالعقل الفعّال.

امّا الاوّل، فلمّا لم يجُز ان يفعل بتوسّط الّا آلة و لا المادّة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه.

اقول: هذا لجواب ليس بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاوّل و بين العقول المُجرّدة فى نفى الفعل بتوسّط الآلة و المادّة عنهما، بل انّما يجوّزونه فى النّفوس فقط.[1] و الجوابُ الصّحيح ان يُقال: صدور الافعال الّتى لا تنحصرُ عن فاعل واحدٍ انّما يكون بحسب حيثيّات غيرُ منحصرةٌ فيه.[2] و اختلاف القوابل لا يُمكن ان يكون سبباً لكون الفاعل فى نفسهِ بحيث يمكن ان تصدرَ عنه تلک الافعال المُتكثّرة، بل انّما هو سبب لتعيّن كلّ فعل من تلک الافعال المُمكنة الصّدور لكلّ مادّة، و تخصص كلّ مادّة

١ - قوله: «انّما يجوّزونه فى النّفوس فقط»، هذا ممنوعٌ، فانّ العقول، لا يتوقّفُ جميع افعالها على المادّة بخلاف النّفوس، فمن الجايز توقّف بعض افعال العقول على المادّة و استعدادها و امّا المبدأ الاوّل فلا وسط بينه و بين اول معلولاته و الّا لم يكن اول، م.

٢ - قوله: «صدور الافعال الّتى لا تنحصرُ عن فاعل واحد انّما يكون بحسب حيثيّات غيرُ منحصرة فيه»، ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحدٍ بالذّات، فالفاعل بحسب اختلاف القوابل، ليس فاعلاً بالذّات، و ان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقاً فوجوب اشتماله على حيثيّات غيرُ منحصرة فيه ممنوعٌ، فقد سبق ان واجب الوجود مبدأ للكُلّ و هو متعالى عن الحيثيّات.
و لئن سلّمنا ذلک فلا نُسلّم انّهُ يلزم ان يكون فاعل الصّور جوهراً من العقليّات متأخّر الوجود، فان كان عقل مستجمع لكمالات غير متناهية، فجاز ان يحصل من العقل الاوّل لاشتمالِهِ على صور علمية غيرُ متناهية، اللّهم الّا ان يقولوا: الاوّل لا صورة علمية فيه، و انّما الصّورة العلميّة فى العقل الفعال. و اللّه تعالى، اعلم بجلية الحال، و الحمد اللّه تعالى، م.

دون غیره.

فاذن، فاعل هذه الصّور و القُوی مشتمل علی حیثیّات غیر منحصرة، و الاوّل تعالی عن ذلک، فاذن هو جوهرٌ من العقلیّات متأخّر الوجود عمّا یقرب من المبدأ الاوّل بحیث یمکن اشتماله علی امثال تلک الحیثیّات.

و منها: انّ اسناد الحوادث الی الاحوال السّماویّة الحادثة یقتضی اسناد تلک الاحوال غیرها حتّی تسلسل الاسباب دفعة، او یستند شیء الی ما یسبقه بالزّمان، و هما مُمتنعان عندهم

و هذا الشّکُّ، مکرّرٌ و قد تقدّم جوابه.

النّمط السّابع

فى التجريد

النّمط السّابع
فى التجريد(۱)

اقول: یُرید ان یبیّن فی هذا النّمط، وجوب بقاء النّفوس الانسانیّة، بعد تجرّدها عن الابدان، مع ما تقرّر فیها من المعقولات، و کیفیّة تقرّر المعقولات فی الجواهر المُجرّدة العاقلة ایّاها، وجوب تعقّل الاوّل الواجب تعالی، جمیع الموجودات الکُلّیّة و الجُزئیّة علی الوجه الاوّل الاشرف، من وجوه التّعقّل، و کیفیّة کون علمه سبباً لنظام الکلّ، و کیفیّة وقوع الشّرّ فی الکائنات، مع تعقّله ایّاها، من حیث هی خیرات تابعةٌ لذاته الّتی هی منبعُ الخیر، و ما یتصّل بذلک من المباحث.

---

۱ – قول:ه «النّمط السّابع فی التجرید»، الصّور المعدنیة، اوّل مراتب عود الاجسام البسیطة الفلکیة و العُنصریة، لانّها مُرکّبةٌ من الهیولی و الصّورة، فهُما مُتقدّمتان علیها، ثمّ مرتبة المُرکّبات، فانّ العناصر، اذا ترکّبت، یحصل لها مزاج، فاوّلها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه، ثمّ مرکّبٌ آخر، ذو مزاج و صورة تحفظ المزاج و یتحرّکُ فی جمیع الجهات، ای النّمو و هو النّبات، ثمّ مرکّبٌ آخر، له مزاج و صورةٌ تتحرّکُ فی الجهات بالارادة و بالاحساس و هو الحیوان، ثمّ مرکّبٌ آخر، یحصل له مع جمیع ذلک، ادراک الکُلیّات و هو الانسان.

و له مراتبُ الی العقل المُستفاد، فالنّفس الانسانیة فی آخر المراتب، لتصیر عقلاً، لکن لافعالاً للکمالات، بل عقلاً منفعلاً بحسب قبول الکمالات، من العقل الفعّال. و لهذا سمّی «عقلاً مستفاداً». و ظاهرُ انّ الشّرف فی مراتب البدو و مراتب العود علی التّکافوء، ای الاشرف فی مراتب البدو بازاء الاخسّ فی مراتب العود، تتناقص الی العقل المُستفاد. و علمَ من هذا الکلام، انّ هذه المراتب، انّما اعتُبرت بحسب الشّرف و الکمال، لا بحسب الوجود، فلا تظن انّ المعدن اقدم وجوداً من الانسان، بل انّما قدّمَ فی مراتب العود، لانّه اقلُّ شرفاً منه، م.

و انّما وسمهُ بالتّجريد لتجرّد موضوعات هذه المسائل، عن الموادّ الجسمانيّة.

* تنبيهٌ *

«تأمّل، كيف ابتداء الوجود من الاشرف، حتّى انتهى الى الهيولى، ثُمّ عاد من الاخسّ الى الاشرف، حتّى بلغ النّفس النّاطقة و العقل المستفاد؟.»

اقول: لمّا ذكر فى آخر النّمط المتقدّم، مراتب الموجودات، اراد ان يبتدء فى هذا النّمط، بالاشارةالى مبدأ الوجود و معاده.

فانّ الوجود، بذلک التّرتيب قد صار ذا مبدأ ابتداءَ منه، و ذا معادٍ عاد اليه، و مراتب البدء بعد المبدء الاوّل، هى مرتبة العقول من العقل الاوّل الى الاخير. و بعدها مرتبةُ النّفوس السّماويّة النّاطقة من نفس الفلک الاعلى الى نفس الفلک الادنى، و بعدها مرتبةُ الصّور من صورة الفلک الاعلى الى صور العناصر، و بعدها مرتبة الهيوليات، من هيولى الفلک الاعلى الى الهيولى المُشترکة العنصريّة، و بها ينتهى مراتب البدء، و يکون بعدها مراتب العود، اعنى التّوجّه الى الکمال، بعد التوجّه منه.

و اوّلها مرتبةُ الاجسام النّوعيّة البسيطة، من الفلک الاعلى الى الارض، و بعدها مرتبةُ الصّور الاولى الحادثة، بعد التّرکيب، کالصّور المعدنيّة و غيرها على اختلاف مراتبها، و بعدها مرتبةُ النّفوس النّباتيّة باسرها، و بعدها مرتبةُ النّفوس الحيوانيّة، على اختلافها، و بعدها مرتبة النّفوس النّاطقة المجرّدة الانسانيّة جميعها. و المرتبةُ الاخيرة، هى المرتبةُ العقل المستفاد، المشتمل على صور جميع الموجودات، کما هى اشتمالاً انفعاليّاً، کما کانت العقول فى المرتبة الاولى، مشتملةً عليها اشتمالاً فعليّاً.

فبالعقل المستفاد، عاد الوجود الى المبدأ الّذى، ابتدء منه، و ارتقى الى ذروة الکمال، بعد ان هبط عنه. و ظاهرُ انّ الشّرف اعنى البرائة عن القوّة، مرتّبٌ فى صنفى المراتب على التکافؤ مُنتهٍ من الجانبين، الى الهيولى الّتى وجودها ليس الّا کونها بالقوّة. فهى، فى نهاية الخسّة و تحاذيها فى الجانب الآخر، العقول المجرّدة و ما فوقها.

قـوله : «و لمّا كانت النّفس النّاطقة[۱] التّى هى موضوعةٌ ما للصّور المـعقولة، غـير منطبعةٍ فى جسم تقوم به، بل انّما هى ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها و حافظاً للعلاقة معها بالموت، لا تضرّ جوهرها، بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية.»

لمّا كانت النّفس النّاطقة واقعةً فى آخر مراتب العود، اشتغل بالبحث عن حالها، بعد تجرّدها عن البدن، فاستدلّ بتجرّدها فى ذاتها و كمالاتها الذّاتيّة عن المادّة و ما يتبعها، و

---

۱ - قوله: «و لمّا كانت النّفس النّاطقة»، يُريدُ ان يستدلّ على بقاء النّفس، بعد الموت.
و تقريره: انّه قد ثبت انّ النّفس النّاطقة التى هى محالّ الصّور العقلية، غير حالّةٍ فى الجسم و لا تعلّق لها بالبدن فى ذاتها و جوهرها، بل تعلّقها به، ليكون هو آلةٌ فى اكتساب الكمالات، فاذا فسد البدن، فسد ما لا حاجة للنّفس اليه فى وجودها، مع انّ العلّة المؤثرة فى وجود النّفس باقيةٌ، فيجبُ بقائها بعد فساد البدن.
و فيه نظرٌ، لانّ الجوهر العقلى الموجد للنفس، ان كانت علّةً تامةً لها، لزم قدمها لقدمه، و ان كانت علّةً فاعلية و توقف وجودها على حدوث البدن، فلم يتوقّف بقائُها على بقائه كالنّفس، و ان كانت مجرّدةً الّا انّها متعلّقةٌ بالبدن، لجاز ان يكون تعلّقها شرطاً لبقائها، فاذا انتفى، انتفت.
و الحاصلُ انّ البدن، ما كان موجوداً و كذا النّفس، ما كانت موجودة، ثمّ وجد البدن و النّفس، ثمّ ينعدم البدن، فلا يخلوا امّا ان يكون للبدن دخلٌ فى وجود النّفس او لا، فان لم يكن له مدخلٌ فى وجودها، فلم لم يوجد النّفس قبل البدن؟ و ان كان له مدخلٌ فى وجودها، فلم لا يجوزُ ان يكون له دخلٌ فى بقائها، حتّى اذا انعدم انعدمت؟
و اعلم، انّ ما ذكرنا من تقرير الاستدلال هيهُنا، هو ما ذكره الامام، و زاد الشّارحُ فى الاستدلال تجرّد النّفس عن المادّة فى كمالاتها الذّاتية، اى الكمالات العارضة لذاتها، كالصّور المفعولة. و ذلک مع كونه غير منطبق على المتن، مستدركٌ فى الاستدلال، فان المطلوب، ليس بقائها بعد الموت، و تجرّدها فى ذاتها كافٍ فى ذلک. و كذلک قوله: اشار بقوله الّتى هى موضوعٌ ما للصّور المعقولة، الى كمالاتها الذّاتية الباقية معها، فانّ احكام المذكورة، ليس الّا عـدم انـطباعها فـى الجسم، فذكر ذلک الوصف ليس الّا ايماء، الى سبب هذا الحكم، و كذا قوله: على وجهٍ لا يلزمُ احتياجها فى وجودها و كمالاتها المذكورة الى الجسم، فان عدم الاحتياج فى الكمالات اليه، غيرُ مفهومٍ من كونها ذات آلة فى الجسم و هو ظاهرٌ، م.

بانّها غيرُ متعلّقة الوجود بشيءٍ غير مباديها الدّائمة الوجود على ما تبيّن فى النّمط الثّالث و غيره، على بقائها بعد الموت كذلك.

و اشار بلفظة «لمّا»، الى ما ثبت فى النّمط الثّالث، من عدم انطباع النّفس فى الجسم، و بقوله: «الّتى هى موضوعةٌ ما للصّور المعقولة»، الى كمالاتها الذّاتيّة الباقيّة معها ببقائها الّتى، بها استدلّ على امتناع انطباعها فى الجسم، و بقوله: «بل انّما هى ذات آلة بالجسم»، الى كيفيّة ارتباطها بالجسم، على وجهٍ لا يلزمُ منه احتياجها فى وجودها و كمالاتها المذكورة اليه، ثمّ جعل قوله: «فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضرُّ جوهرها»، تالياً لما وضعهابعد لفظة «لمّا»، و اتمّ مقصوده بقوله: «بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية»، و ذلک لوجوب بقاء المعلول مع علّته التامّة. فهذا، برهانٌ لمّى، هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابوالبركات البغدادى.

و اعلم انّ اسناده، حفظ العلاقة مع الجسم هيهُنا الى الجسم، ليس بمناقضٍ لاسناده حفظ المزاج[1] الّذى، هو سببُ العلاقة فى النّمط الثّالث، الى النّفس لانّ النّفس، كما كانت حافظة لها بالذّات، فالجسمُ حافظٌ ايضاً و لكن بالعرض و ذلک لانّ فساد المزاج المُقتضى لقطع العلاقة، انّما يتطرّق من جهة الجسم و عوارضه و لذلک اسند استحالة البدن عن عن كونه آلة للنّفس، الى الجسم. و عدم تطرّق الفساد الى الشّىء ممّا من شانه ان يتطرّق منه الفساد حفظ ما لذلک الشّىء لكنّه حفظ بالعرض، ثمّ انّ الشيخ اكّد هذا المطلوب، بما اورده بعد هذا الفصل.

* تبصرةٌ[2] *

١ - قوله: «ليس بمناقضٍ لاسناد حفظ المزاج»، ذكر فى النّمط الثّالث، انّ النّفس حافظة للمزاج و المزاجُ كيفيةٌ متشابهةٌ فى الجسم، فحفظ المزاج انّما يتمُّ بسبب الجسم، فيكون الجسم ايضاً حافظاً و لكن بالعرض، و ايضاً فساد المزاج، انّما يعرُضُ من جهة اختلال حال الجسم، فاستقامة حال الجسم، حفظٌ ما للمزاج و هذا هو الّذى ذكره الشّارح، م.

٢ - قوله: «تبصرةٌ»، التّبصرةُ جعل الشىء بصيراً، كما انّ التّنبيه، جعل النّائم يقظاناً و انّما عبّر عن هذا الفصل بـ«التّبصرة» و اشارةٌ الى انّ البحث المورد فيه، اوضح من الابحاث فى حال

التّنبيهات، لانّ ما ينسب الغافل منه الى العمى، يكون اوضح لا محالة، ممّا ينسب الغافل عنه الى النوم.
و انّما كان هذا البحث، اوضح من البحث التّنبيهى، لانّه بيان حال ذاته و ذلک اقرب و واضح بالنّسبة اليه من حال غيره. قال الامام: لمّا تبيّن بقاء النّفس بعد الموت، شرَعَ فى بيان تعقلّها لمعقولاتها، لانّ القابل للصّور المعقولة، جوهر النّفس و الفاعل لها هو الجوهر العقليّة و هُما موجودان بعد فساد البدن، و متى كان الفاعل و القابل موجودين، كما كانا من غير تغير اصلاً، وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلک العاقلة بعد الموت.
لكن، هيهُنا سؤال و هو ان يقال: هب، انّ القابل، هو النّفس و الفاعل هو العقل، لكن لم لا يجوزُ ان يكون تعلّق النّفس بالبدن شرطاً لقبول تلک الصّور عن العقل؟ فلدفع هذا السّؤال، ذكر الشيخ، ادلّةً على انّ النّفس فى تعقلّها غيرُ محتاجة الى شىءٍ من الالآت البدنية.
و قال الشّارح: قد سلف فى الفصل المتقدّم، انّ النّفس باقيةٌ بعد خراب البدن، فالآن كرّر ذلک و زاد عليه، انّ كمالاتها الذّاتية، باقيةٌ ايضاً، فانّ فقدان الالآت بعد حصول تلک الاتّصال بالعقل الفعّال، لا يضرّها فى بقائها و لا فى بقاء كمالاتها الذّاتية، امّا الاوّل، فلبقاء علّتها و وجوب بقاء المعلول ببقاء العلّة، و امّا الثّانى، فلوجود الفاعل و القابل. فكأنّ سائلاً يقول: هب، انّ «الفاعل» و «القابل»، موجودان، لكن لم لا يجوزُ ان كانت الالآت المفقودة، آلات لها و حينئذٍ يلزمُ من فقد الالآت انعدام الكمالات.
ـ اجاب بانّها ليست آلات لها، بل لغيرها، كما علمت فى النّمط الثّالث انّها تعقل بذاتها، ثمّ زاد فى الايضاح بايراد اربع حجج.
و اقول: بناء على عدم مضرّة فقدان الالآت على استفادة ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال يدُلّ على انّ المطلوب، ليس الّا بقاء التّعقّلات، ببقاء الفاعل و القابل، فانّ بقاء النّفس ليس منوطاً بملكة الاتّصال بالعقل الفعّال و انّما المنوط به بقاء التّعقّلات، فالفصل الاوّل فى بقاء النّفس، و الثّانى ليس الّا فى بقاء عاقلتها كما ذكره الامام.
و امّا خلط الشارح فى كُلّ من الفصلين، احدهما بالآخر، فغيرُ صوابٍ.
و فايدة هذا الاستشهاد، جودة الفاعليّة، امّا بحسب التمرنّ، او بحسب التّجربة، او بحسب القوّة. امّاالتّمرن، فكما انّ احس بشىء مراتب مُتكثرة، حصلُ للحسّ هيئة تمرينة مدرک بسببها ذلک الجزئى و معانيه سريعاً، و امّا التّجربة، فكما اذا كان لشىءٍ واحدٍ جزئيات مُتعدّدة، و حصل

«اذا كانت النّفس النّاطقة قد استفادت ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال، لم يضرّها فقدان الالآت لانّها تعقل بذاتها كما علمت، لا بآلتها، و لو عقلت بآلتها، لكان لا يعرض للآلة كلال البتّة، الّا و يعرض للقوّة العاقلة كلال، كما يعرض لا محالة لقُوى الحسّ و الحركة، و لكن ليس يعرض هذا الكلال، بل كثيراً ما تكون القوى الحسّيّة و الحركيّة فى طريق الانحلال.

و القوّة العقليّة، امّا ثابتةٌ، و امّا فى طريق النّموّ و الازدياد، و ليس اذاكان يعرض لها مع كلال الآلة، كلال يجب ان لا يكون لها فعلٌ بنفسها. و ذلک لانّک علمت انّ استثناء عين التّالى، لا يُنتج. و أُزيدک بياناً، **فاقول**: انّ الشّىء قد يعرض له من غيره يشغله عن فعل نفسه، فليس ذلک دليلاً على انّه لا فعل له فى نفسه، و امّا اذا وجد و قد لا يشغله غيره، فلا يحتاج اليه، فدلّ على انّ له فعلاً بنفسه.»

اقول: التّبصرةُ جعل غير البصير ـ كالاعمى ـ بصيراً، و التّنبيه جعل غيرُ اليقظان ـ كالنّائم ـ يقظاناً، ففى تسمية هذا الفصل بـ«التّبصرة»، دون التّنبيه، تعريضٌ بانّ البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بـ«التنبيهات»، لانّ المبالغة عند حثّ الغافل عن ادراک الشّىء الحاضر امامه، انّما تكون فى نسبتِهِ الى العمى اكثر منها فى نسبته الى النوم. و امّا كون هذا البحث اوضح من غيره، فلانّه يفيدُ استبصار

للحسّ بتلک الجزئيات شعور و تكرار حسّ، فكُلّ جزئيٍ هُنا عرض عليه كان اجود احساساً، به و امّا بحسب القوّة، فظاهرٌ لانّ القوّة كلّما تكون اقوى، يكون فعلها اجود.

فمُراد الشيخ بالكلال هيهُنا، الاخلال فى قوّة التّعقّل عند اختلال البدن، لا الاختلال فى الهيئات التّعقليّة التّمرينيّة و التّجربية، فانّه لم يختل فى سنّ الانحطاط. فالاستشهاد بقُوى الحسّ و الحركة، يدُلّ على ذلک، فانّ القوّة الحساسة، يختل فى سنّ الانحطاط، حيث لا يكون الشّيخ احد بصراً و سمعاً، و لا اختلال للهيئات الحسيّة بالتّمرن و التّجربة، فمعنى الكلام انّ تعقّل النّفس، لو كان بالآلة، لضعفت قدرة النّفس على التّعقّل عند ضعف الآلة، كما تضعّف قوّة الاحساس فى سنّ الانحطاط حيث يضعّف بصره و سمعه، لضعف البُنية. و ليس المُراد انّ تعقّلها لو كان بالآلة، لم يبق تجاربها و تمرّنها، فانّ الاحساس بالآلة و التّجارب و التّمرنات الحسيّة، باقيةٌ، م.

العاقل لذاته بذاته و ما عداهُ يفيدُ استبصاره بغيره.

فقوله: «اذا كانت النّفس النّاطقه، قد استفادت ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال لم يضرّها فقدان الآلات»، تكرارٌ لما سلف فى الفصل المُتقدّم، مع مـزيدِ فـائدةٍ و هـى انّ فـقدان الآلات، بعد حصول ملكة الاتّصال للنّفس بالعقل الفعّال، لا يضُرُّها فى بقائها فى نفسها، و لا فى بقائها على كمالاتها الذّاتيّة المُستفادة من العقل الفعّال، فانّ الفاعل و القابل، لهـا موجودان معاً عند فقدان الآلات و الآلات المفقودة، ليست بآلات لها بل لغيرها، و قوله: «لانّها تعقل بذاتها كما علمت»، اشارةٌ الى ما مرّ فى النّمط الثّالث، من بيان كون النّفس عاقلة بذاتها، لا بالآلات البدنيّة. ثمّ انّ المُبالغة فى ايـضاح ذلک، ليـتّضح الفـرق بـين الكمالات الذّاتيّة الباقية مع النّفس و الكمالات الذّاتيّة الزّائلة عنها بعد المُفارقة.

فذكر على ذلک اربع حجج: واحدةٌ منها فى هذا الفصل و هى استثنائيّةٌ متّصلةٌ مقدّمها قوله: «و لو عقلت بآلتها»، و تاليها متّصلةٌ مقدمّها قوله: «و لو عقلت بآلتها» و تاليها متّصلة موجبة و هى قوله: «لكان لا يعرض للآلة كلال الّا و يعرض للقوّة كلال» و صورتها هكذا: لو كان تعقّل النّفس بآلات بدنيّة، لكان كلّما يعرض لتلک الآلات كلال يعرض لها فـى تعقّلها كلال. و ذلک واضحٌ، فانّ اختلال الشّرط، يقتضى اختلال مشروطه.

قوله: «كما يعرُضُ لا محالة لقوى الحسّ و الحركة»، استشهاد انّ جودة الفاعليّة قد يكون بسبب التّمرّن الحاصل للفاعل، بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة، و قد يكـون بسبب التّجربة الحاصلة عند استحضار صور افعال مختلفةٍ صدرت عنه، و قـد يكـون بسبب القوّة الّتى بها يكون اقتداره على الفعل، اتمّ اقتدارٍ.

و الانسان فى سنّ الانحطاط، يكون اجود تعقّلاً منه فى سنّ النّموّ بـالوجوه الثّـلاثة جميعاً، و يكون اجودُ احساساً بالوجهين الاوّلين، اعـنى بسـبب التّـمرّن و التّـجارب المُقتضية لاستثبات المحسوسات، دون الوجه الاخير، فانّه لا يكون احد سمعاً و لا بصراً. و المُرادُ هيهُنا، الفرق بين الامرين بهذا الوجه، فلذلک اورد الاسـتشهاد بـالاحساس و التحرّک.

و قوله: «و لكن ليس تعرّض هذا الكلال»، استثناءٌ لنقيض التّالى و هو مُتّصلةٌ سالبة جزئيّةٌ، تقديره: و لكن ليس كلّما يعرض للآلات كلال، يعرض للنّفس فى تعقّلها كلال، بل قد تكلّ الآلات و لا تكلّ هى فى تعقّلها، بل امّا يثبت، و امّا يزيد و ينمو، كما فى سـنّ

الانحطاط. و ايضاً كما يكون بعد توالى الافكار المؤدّية الى العلوم، فالّ الدّماغ يضعف بكثرة الحركات الفكريّة و النّفس تقوى لازياد كمالاتها.

و هذا الاستثناء، انتج المقدّم و هو انّ تعقّلها، ليس بآلات بدنيّة، و هيهُنا قد تمّت الحجّة، ثمّ انّ الشيخ اشتغل بنفى وهمٍ يُمكن ان يعرض هيهُنا[١] و هو ان يُقال: لو كان عدم كلال الآلة دالّاً على انّ تعقّلها ليس بالآلة، لكان وجود كلالها فى تعقّلها مع كلال الآلة دالّاً على انّ تعقّلها بالآلة، فذكر انّ هذا، استثناءٌ لعين التّالى و هو غيرُ منتج.

ثمّ انّهُ زاد فى بيانه، بانّ وجود الفعل لشىءٍ فى صورةٍ معينّة، يدُلُّ على كونه فاعلاً مطلقاً، امّا عدمه فى صورةٍ معيّنة، فلا يدُلّ على كونه غير فاعل اصلاً.

قال الفاضلالشارح[٢] مُعترضاً على ذلك: يجوزُ ان يكون المُعتبر فى بقاء النّفس على

---

١ - قوله: «اشتغل بنفى وهمٍ يمكنُ ان يعرض هيهُنا»، و هو انّ الانسان فى آخر سنّ الشّيخوخة، قد يصيرُ خرفاً، فينقص عقله، فقد اختلّت قوّة التّعقل، لاختلال الآلة، فيكون التّعقل بالآلة.

والجوابُ، انّا قُلنا: لو كان التّعقل بالآلة، لاختلّ باختلال الآلة، فاستثناء نقيض التّالى، يُنتج نقيض المقدّم و انتم اشتثنيتُم عين التّالى و هو لا يُنتج اصلاً، ثمّ انّ الانسان فى آخر العمر، رُبما يمنع عن تعقّله، اشتغاله بتدبير البدن و استغراقه فيه و ذلك لا يدُلّ على ان لا تعقّل له فى نفسه.

و اعلم انّ الواهم، لا شكّ انّه معارضةٌ فى الدّليل المذكور و لعلّ الشّيخ قرّرها، بانّ تعقّل النّفس، لو كان بالآلة، لاختلّ قوّة التّعقل باختلال البدن، لكن قوّة التّعقل، يختلُّ فى آخر العمر، فيكون التّعقل بالآلة، و حينئذٍ يتوجّهُ ان يُجاب بانّ استثناء، عين التّالى لا ينتج، لكن قوله: و ليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة، كلال يجبُ ان لا يكون له فعل بنفسها، يدُلّ على انّ تقرير الوهم ان يقال: لو عرض لقوّة التّعقل اختلال الآلة، وجب ان يكون التّعقل بالآلة، لكن الملزوم حقٌّ كما فى آخر سنّ الانحطاط، فاللازم مثله. و حينئذٍ لا يتوجّهُ حلّه المذكور، بل وجهُه منع المُلازمة بناناً على انّ اختلال فعل فى صورة لا يدُلّ على ان لا فعل له فى نفسه .

و تقرير كلام الشارح هيهُنا، ان يقال: حاصل كلامكم، انّ التّعقل، ليس بالآلة، لانّه لا يختل باختلال الآلة، فنحنُ نُعارضه و نقول: التّعقل بالآلة، لانّهُ يختلُّ باختلال الآلة، و من البيّن انّه لا يُمكن جوابها، لعدم استثناء عين التّالى، فهو شرحٌ لا يُطابق المتن، م.

٢ - قوله: «قال الفاضل الشارح»، اعتراضه انّا لا نُسلّم انّه لو كان تعقّل النّفس بالآلة، لزمه عن

کلال الآلة، کلال فی التّعقّل، و انّما یلزم ان لو لم یکن ما هو المعتبر فی کمال التّعقّل من الاعتدال باقیاً الی سنّ الانحطاط، و هو ممنوعٌ لجواز ان یکون المُعتبر فی بقاء التّعقّل، حدٌّ معیّنٌ من اعتدال الآلة و ذلک الحدّ، یکونُ باقیاً فی سنّ الانحطاط اختل التّعقّل و هذا کالقوّة الحیوانیة، اعنی قوّة الحّس و الحرکة فی الاعضاء، فانّها باقیةٌ من اوّل العمر الی آخره. و المعتبرُ فی بقائها من حدود الاعتدال، باقٍ و الزّیادة و النّقص انّما یردُ علی الزّاید و لورود النّقص علی ذلک الحدّ المعیّن، لا یبقی القوّة الحیوانیة.

ـ فان قیل: بقاءُ الحدّ المُعتبر من الاعتدال، لا یوجبُ الّا بقاء القوّة العقلیّة علی حالها، لکنّا نری انّها یزدادُ کمالها و قوّتها فی زمان الکهوله، فمن این حصل ذلک الکمال حال اختلال البدن، فانّ القوّة العاقلة و ان بقیت علی حالها، لکن لمّا اجتمع فی ذلک الزّمان علوم کثیرة، فلهذا صارت فی هذه الحال اکمل.

و الی هذا السّؤال و الجواب، اشار الشارح بقوله: ثمّ انّه حمل الازیاد فی الکهول، الی آخره و محصّل هذا الاعتراض، نقضان تفصیلیٌ و اجمالی؛ امّا التّفصیلی، فهو منع المُلازمة و امّا الاجمالی، فهو ان یُقال: القوّة الجسمانیة الحیوانیة بدنیة، فلو لزم من کون القوّة العقلیّة بدنیة اختلالها باختلال البدن، لزم ایضاً من اختلال البدن، الختلال القوّة الحیوانیّة، ولیس کذلک لبقائها الی آخر العمر، و تقریرُ جواب الشارح، موقوفٌ عل مقدّمة و هی، انت قد سمعت انّ کمال النّوع، ما یحصل له بالفعل، ثمّ لا یخلو امّا أن لا یتمّ ذلک النّوع الّا به أو لا یکون کذلک و الاوّلُ هو الکمال الاوّل، کالقُوی و ما تترتّبُ من الکمالات علی الکمال الاوّل، هی الکمالات الثّانیة، اذا تقرّر هذا،

ـ فنقول: القوّة الحیوانیة، تُطلقُ علی الکمال الاوّل و هو القوّة الّتی تستعد الاعضاء للحسّ و الحرکة، و تارةً علی الکمال الثّانی، ای استعداد الحسّ و الحرکة، و حرکة النّبض و النّفس الی غیر ذلک ممّا یستندُ الی القوّة الحیوانیة، و الصّحة، اعنی اعتدال المزاج لها عرضٌ یتحدّدُ بطرفی افراط و تفریط. و مزاجُ البدن، یُمکن ان یکون علی حدودِ ذلک الاعتدال و بواسطة ذلک یزیدُ الاعتدال و ینقص، ای یکون علی حدٍّ اقرب الی الاعتدال الحقیقی من غیره، او ابعد.

و لا شکّ انّ الکمالات الثانیة، یزدادُ و ینقص، بحسب ازدیاد الاعتدال و تنقیصه بخلاف الکمال الاوّل، فانّه ثابتٌ لا یتغیّر، فلاجرم یکون شرطه من حدود الاعتدال ثابتاً، فان تغیّر الشّرط، یوجبُ تغیّر المشروط، فلا یعتبرُ فیه الّا الحدّ الواحد من الصّحة الّتی، لا یقبل الزّیادة و النّقصان.

كمال تعقّلها حدّاً معيّناً من الصحّة البدنيّة و هو باقٍ الى آخر الشّيخوخة، و يكون النّقصانُ الحاصل فى زمان الكهولة واقعاً فيما يزيدُ على ذلک المُعتبر بخلاف الحاصل فى آخر الشّيخوخة فانّه واقعٌ فى نفس ذلک المعتبر، و حينئذٍ يكون النّقصان الثّانى مخلّا دون

و امّا الكمالات الثّانية، فلمّا كانت تختلفُ بالزّيادة و النّقصان، بل يكون شرطها الصّحة القابلة للزّيادة و النّقصان، فالقوّةُ الحيوانية الّتى بها نقض الامام ان كان المُرادُ بها المعنى الاوّل، فليس النّقض وارداً، لانّ الكلام فى الكمالات الثّانية، و ان كان المُراد المعى الثّانى، فلا ورود ايضاً لانّ الكمالات الثّانية، تختلفُ باختلاف الالآت، كما ان آلات الحواسّ، اذا كانت فى الصّحة، كان ادراكاتها كما ينبغى، و ان كانت فى النّقصان كان ادراكاتها كذلک، هذا هو الجواب عن النّقض الاجمالى.

و امّا عن النّقض التّفصيلى، فاشار اليه بقوله: و ظاهرُ انّها لو كانت مقتضية، اى التّعقّلات كمالات ثانية و قد سبق انّ الكمالات الثّانية البدنية، تختلفُ باختلاف احوال البدن، فلو كانت التّعقّلات بالالآت البدنية، فكلّما كانت الالآت اعدل و اصحّ، كانت التّعقّلات اكثر و اقوى و يتناقصُ بحسب تناقص الاعتدال و ليس كذلک.

و لمّا كان هذا الجواب، مبنياً على مقدّمة مذكورةٍ فى جواب النّقض الاجمالى، فلهذا اخّره عنه الّا كان التّرتيب يقتضى تقديمه.

و امّا سؤال زيادة التّعقل فى زمان الكهولة، فظاهرُ الورود، لانّه لمّا اعتبر فى العقل حداً واحداً لا يتغيّر، فوجب ان لا يتغيّر التّعقل الى الزّيادة، كما وجب ان لا يتغيّر الى النّقصان. و امّا حمله على اجتماع العلوم، فغير واقع، لانّ الكلام فى زيادة التّعقل لا فى زيادة الهيئة، كما مرّ، هذا غاية توجيه الكلام هيهُنا.

و فيه نظرٌ، اما أولاً، فلانّ قوله: و الاوّل لا يحتملُ الزّيادة و النّقصان، ليس بشىءٍ، لانّ القوّة الحيوانية، عرضٌ قائمٌ بالروح الحيوانى و هو دائماً فى التّحلل و التّزايد، فيكون القوّة الحيوانية، كذلک بالضّرورة.

و امّا ثانياً، فلانّ النّقض، باق لانّه غاية ما فى جوابه، انّ الكلام فى الكمالات الثّانية، لا فى الكمالات الاولى، اى مباد الكمالات الثّانية، و هذا لا يدفع النّقض، فانّ للامام ان يقول: ما ذكرتُم فى الكمال الاوّل، قائمٌ فى الكمال الثّانى، فانّه لمّا جاز ان يكون المُعتبر فى الكمال الاوّل حداً واحداً، فلم لا يجوز هذا الاعتبار فى الكمال الثانى؟.م.

الاوّل، كما انّ للصّحّة المُعتبرة فی بقاء القوّة الحيوانيّة، حدّاً ما، لا تبقی تلک القوّة بدونها و تبقی مع الازدياد و الانتقاص فيما ورائها. ثمّ انّه حمل الازدياد فی الکهول، علی اجتماع العلوم الكثيرة عندهم، فی ذلک السنّ، مع عدم الاختلال.

و **اقول**: القوّة الحيوانيّة، تقع بالاشتراک علی الكمال الاوّل الّذی يكون به الحيوان حيواناً، و علی الكمالات الثّانية الصّادرة عنه. و الاوّلُ امرٌ لا يحتمل الزّيادة و النّقصان بخلاف الثّانی، فالحدُّ المعيّن من الصحّة الّذی لا يزيدُ و لا ينقص معتبرٌ فی بقاء الاوّل، و امّا المُعتبر فی الثّانی، فالصحّةُ القابلة للازدياد و الانتقاص، و لذلک تزيدُ تلک الكمالات بازديادها و تنقصُ بانتقاصها، و هيهُنا ليس الكلام فی الكمال الاوّل للنّفس العاقلة، بل فی كمالاتها الثّانية القابلة للازدياد و الانتقاص. و ظاهرُ انّها لو كانت مقتضية بالالآت المُختلفة الاحوال، لاختلفت باختلافها، كما اختلفت الكمالات الحيوانيّة، و ليس الامر كذلک. و امّا حمل الازدياد الحاصل فی الكهولة علی اجتماع العلوم الكثيرة، فغيرُ ما نحن فيه علی ما مرّ.

هذا مع انّ الشيخ معترفٌ بانّ هذِهِ الحجّة و الحجّة الّتی اوردها بعدها من الحجج الاقناعيّة فی هذا الباب، علی ما ذكره فی سائرِ كُتبِهِ، يعنی انّها تكون مقنعة للمُسترشدين و ان لم تكن مسكتةً للجاحدين، فانّ الاقناعات العلميّة تكون هكذا. لا علی ما يستعملُ فی الخطابة[١]، فانّها تُطلقُ هناک علی كلّ ما يفيدُ ظنّاً ما، صادقاً كان او كاذباً، فهی بهذا الاعتبار تشملُ التّجربيّات و ما يجری مجراها، ممّا يعدّ من اليقينيّات.

* زيادةُ تبصرةٍ *

«تأمّل ايضاً انّ القُوی القائمة بالابدان، يكلّها تكرّر الافاعيل لا سيّما القويّة و

١ - قوله: «لا علی ما يستعمل فی الخطابة»، لمّا كان الاقناعی، قد يُطلق علی الخطابة، ذكر ان المُراد من انّ كون هذه الحجّة، اقناعيةً ليس ذلک لانّ الخطابة لا تستعملُ فی الحكمة، بل المُراد منه حجة مركبة من مقدّمات، لا يحكم بها الّا المُسترشد الذی يلاحظُ تصوّراتها بعين التّحقيق و الانصاف و امّا المُجادل فرُبما يمكنه المنع. و الحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح، لا تتركّبُ الّا من اليقينيّات و يفيد اليقين، م.

خصوصاً اذا اتبعت فعلاً فعلاً على الفور، و كان الضّعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به، كالرّائحة الضّعيفة اثر القويّة.»

يُقال: خرجت فى اثر فلان ـ بكسر الهمزة ـ اى: فى اثره، و هذه حجّةٌ ثانية.

و تقريرها، انّ تكرّر الافاعيل و خصوصاً الافاعيل القويّة الشاقّة، تكلّ القوى البدنيّة باسرها، و يشهدُ بذلك التّجربة و القياس، امّا التّجربة فظاهرٌ، و امّا القياس، فلانّ تلك الافاعيل [١] لا تصدُرُ عن قُواها الّا مع انفعال الموضوعات فى تلك القُوى كتأثّر الحواسّ عن المحسوسات فى المُدركة، و كتحرّك الاعضاء عند تحريك غيرها فى الحركة. و

---

١ - قوله: «و امّا القياس، فلانّ تلك الافاعيل»، اعلم انّ المُراد بالفعل فى هذه الفصول، ليس هذا التّأثير، بل هو اعمّ منه، فكانه هو معناه الُلغوى، فانّهُ قد اطلق الفعل على الادراك و هو «انفعال»، لا «فعل». و تقرير الكلام هيهُنا: ان افعال القوى البدنية، لا تخلو من انفعال، امّا القُوى المُدركة فانّ فعلها الاحساس و هو التّأثر من المحسوسات، و امّا القُوى المُحرّكة، فلانّ تحريكها للغير، لا يتمّ الا بتحرّك الاعضاء و التّحرّك انفعالٌ، و الانفعالُ لا يكون الّا عن قاهرٍ يقهرُ طبيعة المنفعل، فهو منه.

و امّا قوله: فان كان مُقتضى الطّبيعة، فهو جوابٌ عن سؤال مقدر و هو ان يُقال: كيف يكونُ الانفعال هيهُنا عن قاهرٍ يقهر المُنفعل، و الانفعالُ انّما هو من القُوى و القوى الحالّة فى الجسم، لا يكون قاهرةً له ضرورة انّ الحال فى الشّىء لا ينافيه؟

اجابَ بانّ تلك الافاعيل، و ان كانت مُقتضى القُوى، لكنّها، ليست مُقتضى طبيعة العناصر الّتى تلتئِمُ منها الموضوعات، كالانف و العين و الأذُن و الجلد، فانّ العناصر، مقسورة على الاجتماع، فتكون منافية لاجتماعها و لمّا نافت اجتماعها، نافت وجود القوّة الّتى هى موقوفةٌ على الاجتماع فضلاً عن فعلها، فيكون بين القُوى و طبايع العناصر، تنازعٌ دائماً فيكون موجباً للوهن فى الموضوعات و القُوى أيضاً. و للضّعف العارض للقُوى، لا يدرك الرّايحة الضّعيفة بعد ادراك الرّايحة القوية، و الصّوتُ الضّعيف، بعد سماع الرّعد، و النّور الضّعيف بعد النّظر فى قرص الشّمس كانّ الحسّ، بطل بالضّعف و الوهن.

و اعلم انّ المدّعى الّذى قصد اثباته، هو ان تعقّل النّفس، ليس بالآلة، و اللازمُ من هذه الحجة، ليس الّا انّ النّفس ليست قوة بدنية، و من البيّن أنّهُ لا يلزم منها ان تعقّلها ليس بالآلة، فما هو المطلوب، غير لازم، م.

الانفعال، لا یکون الّا عن قاهرٍ یقهرُ طبیعة المُنفعل و یمنعه عن المقاومة فیوهنه، و الفعل و ان کان مُقتضی طبیعة القوّة، لکنّه لا یکونُ مقتضی طبائع العناصر الّتی یتألّفُ موضوعات تلک القوی عنها، فتکون تلک الطّبائع مقسورة علیها مقاومة لتلک القُوی فی افعالها.

و التّنازع و التّقاوم، یقتضی الوهن فیهما جمیعا، و رُبما یبلغ الکلال و الوهن حدّاً تعجز عنده القوّة عن فعلها، او تبطل کالعین، تضعف بعد مُشاهدة النّور الشّدید عن الابصار، او تعمی.

قوله : «و افعال القوّة العاقلة قد یکون کثیراً بخلاف ما وصف.»

هذه القضیّة هی القیاس، و کُبراه ما مرّ.

و تقریره ان یُقال: العاقلةُ قد لا یکلّها کثرة الافاعیل، و کلّ قوّة بدنیّة فدائماً یکلّها کثرة الافاعیل، فالعاقلة لیست ببدنیّة. و العاقلة و ان کانت تعقّلها مع انفعالٍ ما، لکنّها لا تضعف و لا بکلّ بالانفعال لبساطة جوهرهاو خلوّها عن التّقاوم المذکور، بخلاف البدنیّة، و انّما قال: «قد یکونُ کثیراً بخلاف ما وصف» و لم یقل: دائماً، لانّ العاقلة اذاکان تعقّلها بمُعاونةٍ من الفکرة الّتی هی قوّة بدنیّة، فقد تضعّف عن التعقّل لا لذاتها و لکن لضعف معاونها.

و الحاصلُ انّ تکرّر الافعال، یوهنُ القوی البدنیّة او یبطلها دائماً، و لا یُوهن العقلیّة دائماً، بل رُبّما یقویها و یشحذها فضلاً عن الابطال . و اعتراض الفاضل الشّارح بتجویز کون العاقلة مُخالفةٌ لسائر القُوی بالنّوع، مع کون الجمیع بدنیة، و حینئذٍ لا یبعد اختصاص البعض بالکلال، دون البعض، ساقطٌ، لانّ القیاس المذکور یأباه.

و امّا قوله: الخیال یدرک البُقّة بعد تخیّل الفیل، فاذن الحکم بانّ الضّعیف غیر مشعور به، اثر القویّ لیس بکلّیّ، فلیس بشیء، لانّهم لا یعنون بقوّة المحسوس کِبرَه، و لا بضعفه صِغرَه، بل یعنون بهما شدّة تأثیره فی الحساسّة و ضعفه.

* زیادةُ تبصرةٍ *

«ما کان فعله بالآلة و لم یکن له فعل خاصّ، لم یکن له فعل فی الآلة، و لهذا فانّ القُوی الحسّاسة، لا تدرک آلاتها بوجه، و لا تُدرک ادراکاتها بوجه ،لانّها لا آلات لها الی آلاتها و ادراکاتها، و لا فعل لها الّا بآلاتها، و لیست القُوی العقلیّة کذلک، فانّها تعقل کلّ شیء.»

اقول: هذه حجّة ثالثة[١]، و هى اوضح من المذكورتين قبلها، و هى مبنيّةٌ على قضيّةٍ واضحة، هى انّ كلّ فاعلٍ ليس له فعل الّا بتوسّط آلة، فلا فعل له فى شىءٍ لا يُمكن ان تتوسّط آلته بينه و بين ذلک الشّىء، و يتفرّعُ منه مقدّمةً، هى كبرى هذه الحجّة و هى قولنا: كُلّ مدرک بآلة جسمانيّة، فلا يُمكنه ان يدرک ذاته و لا آلتـه و لا ادراكـه، فـانّ الآلة الجسمانية، لا يُمكن ان تتوسّط بينه و بين هذه الامور، و صُغراها قولنا: العاقلةُ مدركةٌ بآلة جسمانيّة.

و اعتراض **الفاضل الشـارح**، على ذلک بتجويز تعلّق المُدركة الجسمانيّة بنفسها و بما

---

١ - قوله: «هذه حجّة ثالثة»، حاصلها انّ القوّة العاقلة تُدرک نفسها و ادراكاتها و آلاتها، و كُل قوّة لا تُدرک الّا بالآلة لا تدرک نفسها و لا آلاتها، لامتناع ان يتوسّط الآلة بين الشّىء و نفسه، و بين الشّىء و ادراكاته، و بينه و بين الآلة، يُنتج انّ القوّة العاقلة ليست لا تدرک الّل بالآلة.
و يُمكن ان يوجّه بقياس استثنائى، فيقال: لو كانت القوّه العاقلة، لا تدرک الّا بالآلة، لما عقلت نفسها و لا ادراكاتها و لا آلتها، لكنّها تعقل نفسها و ادراكاتها و جميع ما يظنّ به انّه آلتُها كالقلب و الدّماغ. قال الامام: هيهُنامطلوبان؛ احدُهما ان القوّة العاقلة غير جسمانية، و الآخر أنّ فعلها ليس يتوقّفُ على تعلّقها بالجسم. و الحجّة المذكورة، لا يفيد شيئاً منهما. امّا الاوّل، فلانّ من الجايز ان يكون القوّة العاقلة، عرضاً حالاً فى البدن، و يكون متعلّقاً بنفسه و بساير المعلومات، و يعنى بهذا التّعلّق النّسبة الخاصّة المسمّاة بالشّعور و الادراک، فلا يجبُ ان يكون القوّة العاقلة الّتى تعقل نفسها و آلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية.
و امّا الثّانى، فلانّا ان سلمنا انّ القوّة العاقلة مُجرّدة، لكن لم لا يجوزُ ان يكون شـرط امكـان اتّصافها بالعلوم و التّعقلات بالبدن؟ و ما ذكرتُموه لا يبطله.
و اقولُ: قد تبيّن ممّا مرّ، انّ الاوّل ليس بمطلوب هيهُنا، فانّ الكلام فى تجرّد النفس سبق فى النّمط الثالث، و امّا الثّانى، فالحجةُ ظاهرةُ الدّلالة عليه، غاية ما فى الباب انّها لا تدلّ على انّ جميع التّعقلات، ليس بالآلة و هو غير مطلوب، و المطلوبُ ليس الّـا انّ تـعقلّها فـى الجـملة، بلاواسطة الآلة و قد دلّت الحجّة عليه .
و امّا الشارح اعرض عن السّؤال الثّانى، و اجاب عن الاوّل بانّ القوّة العاقلة، لو كانت جسمانية، لكان تعقلّها بواسطة الجسم دائماً ضرورة انّ وجودها، لمّا توقّف على الجسم، كان تعقّلها ايضاً موقوفاً عليه و قد ثبت انّ تعقلّها بلا واسطة الآلة، م.

عداها، مندفعٌ بما مرّ فی النّمط السّادس، من امتناع صدور الافعال عن القُوی الحالّة فی الاجسام، من غير توسّط تلک الاجسام.

و الشيخُ انّما تمثّل بالقُوی الحسّاسه الّتی لا يُمکن لها ان تدرک انفسها و لا آلاتها و لا ادراکاتها، لايضاح فساد الحکم علی القُوی الجسمانيّة المُدرکة بادراک کلّ شیء.

* زيادةُ تبصرةٍ *

«لو کانت القوّة العقليّة منطبعةً فی جسمٍ من قلبٍ او دماغ، لکانت دائمة التعقّل له، او کانت لا تتعقّله البتّة.»

و هذه حجّةٌ رابعة[1]، و هی اوضح الحُجج علی هذا المطلوب، و هی مبنيّةٌ علی

---

۱ - قوله: «و هذه حجةٌ رابعة»، قدّم الشارح لبيانها اربع مقدّمات، و ذکر فی المقدّمة الرّابعة اربعة اقسام، لاحاجة فی تلک الحجّة الّا علی قسمٍ واحدٍ منها و هو ان تعدّد اشخاص النّوع بحسب تعدّد المواد، فباقی الاقسام مستدرکة.

و امّا قوله: و ما يجری مجراها، فهی العوارض المادية، فانّ النّفوس بعد مُفارقتها عن الابدان، يبقی مع انّها متحدةٌ بالنّوع الّا انّها لما اکتسبت من البدن عوارض ماديّة، تتميزُ النّفوس بها، هکذا سمعته. فقلتُ: الدّليل علی وجوب تعدّد المواد و هو انّه يجبُ ان يکون ثمة شیءٌ يقبل تأثير الفاعلِ قائمٌ هيهُنا.

فقيل: لا تأثير هيهُنا، فانّه باق و الباقی لا يحتاجُ الی تجديدٍ مؤثر، و فيه نظرٌ ظاهرٌ لانّ مطلق التّأثير هو الّذی يحتاجُ الی قابل لا التّأثير علی الابتداء.

و الصّواب ان يُقال: المُراد المادّة الجسميّة و ما يجری مجراها المُجرّدات لاشخاص العلوم. ثمّ حرّر الحجّة بانّ القوّة العقلية، لو کانت حالة فی الجسم لکانت امّا دائمة التّعقل له او دائمةُ اللاتعقّل و التّالی باطل بقسميه، امّا بطلان التّالی، فلانّ الانسان يتعقّل اعضائه فی وقت دون وقت، و امّا بيان الشّرطية فلانّها علی ذلک التّقدير لو تعقلّت فی بعض الاوقات، کان تعقلّها لذلک الجسم، بحصول صورته و تلک الصّورةُ تکون فی ذلک الجسم، لانّ ادراک تلک القوّة بواسطة ذلک الجسم، فيکون آلة للادراک و للادراک بالآلة بحصول الصّورة فی الآلة، فيلزمُ اجتماع المثلين: احدهما ذلک الجسم، و الآخرُ صورة المعقولة، و هو محالٌ لاستحالة تعدّد الاشخاص النّوعية من غير تعدّد المواد. و هذا القدرُ کافٍ فی الاستدلال، لانّ الانقسام لمّا

انحصرت فى الثّلاثة على تقدير كون العلّة العقليّة جسمانيةً امّا ان يكون الجسم معلوماً دائماً، او غير معلوم دائماً، او معلوماً فى وقتٍ دون وقت، و لمّا بطل القسم الثّالث، كان احد القسمين لازماً لا محالة، و حينئذٍ يكون قول الشيخ: فاذن، هذه الصّورة الّتى بها يصيرُ القوّة المتعقّلة متعقّلةً لآلتها، الى قوله: او لا يحتمل التّعقل اصلاً، مستدركاً، لا دخلَ له فى الاستدلال، و لكن توجيهُ كلام الشيخ ليس ما ذكره، بل ان يقال: لو كانت القوّة العقلية، منطبعةً فى جسمٍ، كانت امّا دائمةُ التعقل، او دائمة اللاتعقّل له، لانّ القوّة العقلية، انّما يتعقلُ هذا الجسم، بحصول صورته لها، و امّا ان يكون تلك الصورة، هى عين الصّورة المُستمرة الحاصلة لها، او صورة أُخرى متجدّدة، لا سبيل الى الثّانى و الّا لزم اجتماع المثلين، فتعيّن ان يكون تعقّلها بحصول صورة ذلك الجسم المُستمرة لها، و حينئذٍ ان اوجب تعقّلها يكون دائم التعقل و الّا كانت دائمةُ اللاتعقل، لاستحالة تجدّد صورةٍ أُخرى.

هذا هو المُنطبق على متن الكتاب، و لا استدراک فيه اصلاً، و ليس المُراد بصورة الجسم الّا حقيقة المُتمثلة عند القوّة العاقلة و قد مرّ فى النّمط الثّالث انّ الادراک هو ان يكون حقيقةُ الشىء، متمثلةً عند المدرک، و تلک الحقيقة، هى نفسُ المدرک، ان کان المُدرک ذات المدرَک، او مُلاقياً له، ان كان خارجاً عن ذات المُدرَک فتلک الحقيقة المتمثّلة، هى صورة من المدرک، فليس الكلام الّا انّ تعقّل القوّة العاقلة، امّا بحسب الحقيقة المُستمرة الحصول لها، او بحسب صورةٍ أُخرى يحصُل لها.

و الثّانى، يستلزمُ حصول ماهيّتين لشىءٍ واحدٍ لها و هو محال، فاذن تعقّلها حصول ذلک الجسم لها، فان كفى فى تعقّلها، كانت دائمة التّعقل، و الّا كانت لا دائمة التّعقل، نعم فى قوله: فيكونُ قد حصل فى مادةٍ واحدةٍ مكنونة باعراض باعيانها صورتان لشىءٍ واحد، شکٌّ فانّ المُتعقل هيهُنا، امّا الجسمُ بصورتِه، او مادّته، فان كان المتعقّلُ الجسم، لم يلزم ان يكون صورتان فى مادّةٍ واحدةٍ بل اللازم حصول الصّورة العقليّة من الجسم فى الجسم، و ان كان المُتعقّل الصّورة، لم يستقم قوله: فيلزمُ ان يكون ما يحصل لها من صورة المُتعقّل من مادّته موجوداً فى مادّته، و لا قوله: و هى غيرُ الصّورة الّتى لم يزل فى مادّته لمادّته بالعدد.

و ان كان المُتعقّلُ، المادة، فلا يلزمُ الّا حصول صورةُ المادّة فى المادة و لا يلزمُ حصول صورتين فى مادةٍ ما. و يُمكن ان يُجاب عنه، بانّ المتعقّل هيهُنا الجسم و المُراد من اجتماع صورتين فى مادةٍواحدةٍ، حصول صورتها اعنى الصّورة العقلية و الصورة المُتعقّله للجسم بمادةٍ واحدة، و هو

مقدّمات:

احديها، انّ الادراک انّما يكون بمُقارنة صورة المدرک للمدرک.

و الثانية، انّ المدرک، ان كان مدركاً بذاته، كانت المُقارنة بحصول الصّورة فى ذاته، و ان كان مُدركاً بآلة، كانت بحصولها فى آلته. و هذان ممّا مرّ بيانهما فى النّمط الثّالث.

و الثالثة، انّ الامور الجسمانيّة، لا يُمكن ان تكون فاعلة الّا بواسطة اجسامها الّتى هى موضوعاتها، فاذن تلک الاجسام آلاتها فى افعالها، و هذا ممّا مرّ بيانه فى النّمط السّادس.

و الرابعة، انّ الامور المُتّحدة فى الماهيّة، لا تتغايرُ الّا بسبب اقترانها بامورٍ مُتغايرة، امّا ماديّة كتغايُر الاشخاص المُتّفقة بالنّوع، او غير ماديّة، كتغاير الانواع المتّفقة بالجنس، او بسبب اقتران البعض بشىءٍ و تجرّد البعض عنه، و ذلک الشّىء امّا ماديٌّ و هو كتغاير الانسان الجزئىّ للانسان من حيث هو طبيعة، او غير ماديٍّ، كتغاير الانسان الكلّى للانسان من حيث هو طبيعة. و يتبيّن من ذلک، امتناع تغاُير الاشخاص المُتّفقة بالنّوع من غيرِ تغاير المواد و ما يجرى مجراها، على ما تبيّن فى النّمط الرّابع.

و اذ قد تقدّم هذا، فنقول: هذه الحجّة، استثنائيّةٌ مؤلّفةٌ من حمليّةٍ و مُنفصلة. و هى، هو قولنا: لو كانت القُوّة العاقلة، منطبعةٌ فى جسم، لكانت هى امّا دائمةُ التعقّل لذلک الجسم، او غيرُ متعقّلة له فى وقت من الاوقات، و اللزومُ انّما يتبيّنُ بابطال قسم آخر تصيرُ به

محالٌ، لانّه لابُدّ فى تعدّد الاشخاص من تعدّد المواد، لكن فى العبارة مساهلةٌ.

و فيه نظر، لانّ الجسم الخارجى، كما اشتمل على المادّة الخارجة، كذلک صورته العقليّة مشتملةٌ على المادة، فيكون تعدّد الشّخصين بحسب تعدّد المادّتين، و لو حملنا التّعقل على الصّورة الجسميّة، حتّى تكون التّعقل من مادّته، و الصّورة الّتى فى المادة، هى الجسمية، لانّها مأخوذةٌ من المادّة و صورة المادة، اندفع النّظر، و يظهرُ لزوم حصول صورتين فى مادّةٍ واحدةٍ، لكن لا يتبيّنُ لزوم احد الامرين؛ امّا دوام تعقّل الجسم الّذى هو محل القوّة العاقلة، او دوام لا تعقّله، الّلهم الّا بغايةٍ اُخرى.

ـ لا يقال: اللازمُ من هذه الحجّة، ليس الّا انّ القوّة العاقلة، غيرُ جسمانيةٍ و الظّاهر انّ تعقّلَها ليس بالآلة و هو غيرُ لازمٍ.

ـ لانّا نقول: الحجّةُ مطّردةُ فيه ايضاً: لانّ النّفس لو لم تعقّل الّا بالآلة، كانت امّا دائمةُ التّعقل لها، او دائمة اللاتعقل لها، الى آخر الحجّة، م.

المُنفصلة حقيقيّة و هو ان يكون تعقّل العاقل لذلک الجسم فی وقت دون وقت، فالشيخ ابطل هذا القسم، بياناً لملازمة المتّصلة المذكورة.

قوله : «لانها انّما تتعقّلُ بحصول صورة المتعقّل لها.»
و هذه اشارةٌ الی المقدّمةا لاولی الّتی، ذکرناها و انّما اوردها، لانّ القسم الفاسد من المُنفصلة، انّما يبيّن فسادها بها.

و قوله : «فان استأنفت تعقّلاً بعد ما لم يکن، فيكون قد حصل لها صورة المتعقّل بعد ما لم يكن لها.»
متصّلةٌ اُخريٍ وضع فی مقدّمها القسم الفاسد و هو تجدّد التعقّل، و فی تاليها تجدّد الصّورة اللازم، لتجدّد التعقّل.

و قوله : «و لانّها ماديّة.»
اشارةٌ الی المُقدّمة الثّالثة و هی کونُ المادّة آلة للمُدرکة الماديّة.

و قوله : «فيلزمُ ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقّل من مادّته ايضاً.»
اشارةٌ الی المقدّمة الثّانية.

و قوله : «و لانّ حصوله متجدّدٌ فهو غير الصّورة الّتی لم تزل له فی مادّته لمادّته بالعدد.»
اشارةٌ الی تغاير الصّورتين، اعنی صورتی الآلة المُتجدّدة عند التّعقّل و المستمرّة الوجود حالتی؛ التعقّل و عدمه. و هذا التّغاير، لازمٌ للتّالی المذكور.

و قوله : «فيكونُ قد حصل فی مادّةٍ واحدةٍ مكنوفةٍ باعراض باعيانها صورتان لشیء واحدٍ معاً.»
اشارةٌ الی المُقدّمة الرّابعة، و انّما قيّد المادّة باکتناف اعراض باعيانها، لانّ الاعراض

المُختلفة، قد تكونُ مقتضية لتغاير المادّة.

و قوله : «و قد سبق بيان فساد هذا.»
اشارةٌ الى [ما] مرّ فى النّمط الرابع، و عند ذلك ظهر فسادُ التّالى المُقتضى لفساد المُقدّم و هو فرض استئناف تعقّل الآلة، فظهر من ذلک انّ العاقلة، انّما كانت عاقلة بالصّورة المُستمرّة الوجود معها و هو المُراد من قوله:
«فاذن، هذه الصّورة الّتى بها تصيرُ القوّة المُتعقّلة متعقّلةً لآلتها، تكون الصّورة الّتى للشّىء الّذى فيه القوّة المُتعقّلة.»

و قوله : «و القوّة المُتعقّلة مُقارنةٌ لها دائماً.»
اشارةٌ الى معيّتهما فى جميع الاوقات.

و قوله: «فامّا ان تكون تلک المقارنة، توجبُ التّعقّل دائماً او لا يحتمل التعقّل اصلاً.»
انتاجٌ لاستلزام مقدّم المُتّصلة الأُولى للمُنفصلة المذكورة الّتى هى تالى تلک المتّصلة.

و قوله : «و ليس و لا واحدٌ من الامرين بصحيح.»
استثناءٌ لنقيض التّالى، بفسادِ قسمى المُنفصلة معاً، لانّ الحقّ، كون الانسان متعقّلاً لاعضائه، فى وقت دون وقت، فاذن المُقدّم و هو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل، و هو المطلوب.
و الفاضل الشارح، اعاد الاعتراض [۱] على المُقدّمات المذكورة فى هذا الموضع، فمنها،

---

۱ – قوله: «و اعاد الاعتراض»، تقريره: انّا لا نُسلّم انّ القوّة الجسمانية، لو تعقّلت الجسم، يلزمُ اجتماع صورتين مُتماثلتين، و انّما يلزمُ لو كانت الصّورة العقلية، مساويةً فى تمام الماهيّة للامر الخارجى و ليس كذلک، فانّ الصّورة العقلية، عرضٌ قائمٌ بالنّفس، و الامرُ الخارجى، جوهرٌ قائمٌ بذاته و من المحال، المُساواة فى تمام الماهية بين الجوهر و العرض، هذا توجيهُ كلامه، و امّا حديث المُناسبة، فقياسٌ فقهىٌّ.

قوله على المقدّمة الاولى: المعقول من السّماء ليس بمسا و للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام الماهيّة، و الّا لجاز ان يكون السّواد مثل البياض، فى تمام الماهيّة، لانّ المُناسبة بين المعقول من السّماء الّذى هو عرض غير محسوس حالّ فى محلّ كذلک و بين السّماء الموجودة الّتى هى جوهرٌ محسوسٌ موجودٌ فى الخارجِ محيطٌ بالارض.

و انّا اعود ايضاً، **فاقول**: انّ ماهيّة الشّىء، هى ما يحصل فى العقل من ذلک الشّىء نفسه، دون عوارضه الخارجة عنه، و لذلک اشتقّت لفظة «الماهيّة»، من لفظة ما هو، فانّ الجواب عنها يكون بها، و لمّا كان ذلک، كذلک كان معنى قول القائل: المعقول من السّماء، ليس بمساوٍ للسّماء الموجودة فى الخارج هو انّ السّماء المعقولة المجردّة عن اللواحق ليست بمساوية للسّماء المحسوسة المُقارنة ايّاها، و حينئذٍ ان اراد بعدم المُساواة التّجرّدة عن اللاتجرّد، كان صادقاً، و ان اراد به انّ مفهوم السّماء نفسه ليس بمشترک بين المجرّدة

و تحرير جواب الشارح: انّ ماهية الشّىء، هو صورته العقليّة المجرّدة عن اللواحق الخارجية، فالصّورة العقلية، مجردةٌ و الخارجية مقارنة.

فقوله: المعقول من السماء، ليس بمساوٍ لها، ان اراد به هذا الافتراقُ بينهما بالتّجرد و المُقارنة فهو كذلک الّا انّه لا يبقى تماثلهما، و ان اراد به عدم اشتراكهما فى مفهوم السّماء و هى حقيقةُ الّتى السّماء بها هى، فليس كذلک لانّ المعقول من السّماء، لو لم يكن نفس السّماء، لم يكن المعقول هو السّماء، بل غيره.

و الحاقُ السّواد و البياض بهما، غيرُ صحيحٍ، فانّهما نوعان متضادّان تحت جنسين، و السّماء المعقولة و المحسوسة، فردان من نوعٍ واحد، و لا شکّ انّ المُناسبة بينهما، اتمّ و اقوى.

ـ و اما قوله: على انّ السّماء المعقولة، جوابُ سؤالٍ يُمكن ان يورد و يُقال: الصّورة المعقولة من السّماء، لو كانت ماهيّة السّماء، لكان العرض ماهية الجوهر و انّه محالٌ.

ـ فاجاب بانّ المعقول من السماء، له اعتباران؛ أحدهما، انّه قائمٌ بالنّفس، و الآخرُ انّه صورةٌ مطابقةٌ للسماء، فبالاعتبار الاوّل عرضٌ، و بالاعتبار الثّانى ماهيّة السّماء.

و الحقُّ فى الجواب: ان الجوهريّة والعرضية، بحسب الوجود الخارجى، فانّ الجوهر، كما تقرّره ما لو وجد فى الخارج، كان لا فى موضوع و كذلک العرض مالو وجد فى الخارج، كان فى موضوع فصورة السّماء و ان كانت قائمةً بالنّفس الّا انّها بحيث لو وجدت فى الخارج، كانت لا فى موضوع، فيكون جوهراً لا عرضاً، و لهذا صرّح القوم بانّ صور الجواهر، جواهر، م.

و المُقارنة كان ذلک كاذباً، فاذن زاد و قال: المعقولُ من السّماء، ليس بمساوٍ للسّماء الموجودة فى تمام الماهيّة، كما قال هذا الفاضل:

كان معناهُ انّ المعقول من السّماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة فى تمام المعقوليّة، اى ليس بمساوٍ لها حال كونها معقولة، فهذا هذيانٌ كما تسمعه، فانّ المعقول من السّماء نفس ماهيّة السّماء الموجودة فضلاً عن المُساواة، و امّا كون السّواد غير مساوٍ للبياض فى تمام المعقوليّة فظاهرٌ، و ظاهر انّ المُناسبة بين الموضعين غير صحيحة فانّ الفرق بين السّماء المعقولة و المحسوسة بكون احدهما عرضاً فى محلّ مجرّد غير محسوس و الآخر جوهراً محسوساً لا فى محلّ فرق بين الطّبيعة النّوعيّة المُحصّلة المأخوذة تارةً مع عوارض، و تارةً مع مُقابلاتها، و الفرق بين السّواد و البياض فرق بين الطّبيعة الجنسيّة الغير المُحصّلة المأخوذة تارةً مع فصلٍ يقوّمها نوعاً، و تارةً مع فصل آخر، يقوّمها نوعاً مضادّاً للاوّل، على انّ السّماء المعقولة، اذا أُخذت من حيثُ هى عرضٌ قائمٌ بنفس ما لم يكن ماهيّة للسّماء انّما يكون ماهيّةٌ لها من حيث هى تكون صورة، حصلت فى العقل مطابقة لها.

و منها قوله: لا يلزمُ من كون العاقلة[1] متعقّلةً لمحلّها بصورة مُساوية لمحلّها اجتماع صورتين مُتماثلتين فى محلّها لانّ احدهما حالّة فى العاقلة، و الأُخرى محلّ لها.

والجوابُ عن بعد ما مرّ: انّ العاقلة لو كانت محلّاً لصورة من غير ان تحلّ تلک الصّورة فى محلّها كانت ذات فعل من غير مُشاركة المحلّ، و لّما كان كلّ فاعل جسمانىّ فاعلاً بمشاركة الجسم لما مرّ فى المُقدّمة الثّالثة كان كُلّ فاعل من غيرُ مشاركة الجسم، فهو غير

---

۱ - قوله :«و منها قوله لا يلزم من كون العاقلة»، اى لئن سلّمنا انّه يلزمُ من تعلّق القوّة الجسمانيّة محلّها اجتماع المثلين و لكن لا نُسلّم انّ اجتماع المثلين محالٌ، و انّما يكون محالاً لو لم يكن احدهما ممتازاً عن الآخر، فانّ احدهما حال فى القوّة، و الآخر محلٌّ لها.

اجاب الشّارح اولاً بما مرّ و هو انّ الصّورة، لابُدّ ان يكون حالة فى محل القوّة العاقلة، لانّ محلّها آلة لادراكها، و ثانياً بانّ الصّورة لو كانت حلة فى العاقلة، فان لم يكن حالة فى محلّها، لم يكن العاقلة بمشاركة المحل، و كُلّ قوّة جسمانية، فاعلة بمشاركة المحلّ، فالعاقلةُ لا تكون جسمانية، و ان حلّت فى محلّها اجتمع تفصيل من غيرفرق

و هذا الجوابُ فى الحقيقة تفصيلٌ لما مرّ، م.

جسمانيّ، فاذن العاقلةُ ليست بجسمانيّة، و لو كانت محلّاً لصورة حلّت فى محلّها، عاد المحال المذكور.

ـ فان قيل: الفرقُ بين الصّورتين باقٍ لانّ احديهُما حالّة فى العاقلة و فى محلّها معاً[۱] و الأُخرى حالّة فى محلّها فقط.

ـ قلنا: هذا النّوع من الحلول، اقترانٌ ما على ما مرّ، و اقتران الشّىء باحد الشّيئين

---

۱ - قوله: «الفرقُ بين الصّورتين باقٍ لانّ احديهما فى الحقيقة حالة فى العاقلة و فى محلّها معاً»، لقايلٍ ان يقول: هذا الفرضُ ممتنعٌ، لانّ الصّور لو كانت حالة فى القوّة العاقلة و فى محلّها يلزمُ ان يكون الشّىء الواحد حالاً فى محلّين مختلفين و انّه محال.

و يُمكن ان يُجاب بانّ المُراد بالحلول الاقتران، و اذا كان الصّورة العقليّة مقارنة لاحد المُقارنين، اعنى القوّة العاقلة و محلّها كانت مقارنة لمحلّها و هو المقارن الآخر، فتكون مقارنة لهما معاً، لكن هيهُنا شىءٌ آخر و هو انّ الصّورة الأُخرى، ليست حالة فى محلّ القوّة العاقلة، بل هى محلّها على ما ذكرهُ الامام.

و تقرير جواب الشارح: انّ هذا النّوع من الحلول، اقترانٌ ما، فيكون الصّورة الأُخرى لما كانت مقارنة لمحلّ القوّة العاقلة، كانت مقارنة للقوّة العاقلة، كما انّ الصّورة العقليّة مُقارنة للقوّة العاقلة و لمحلّها، فلا فرق ايضاً اذا كانت الصّورة العقليّة مُقارنة للقوّة العاقلة و هى مُقارنة لمحل الصّورة الأُخرى و مقارن المقارن، مقارنٌ، فيجتمع الصّورتان فى محلٍّ واحد، و انّه محال.

و هذا الكلام، يصلح ان يكون جواباً من الابتداء، لسؤال الامام، بان يُقال: لو كانت الصّورة العقلية حالة فى القوّة العاقلة و هى فى محلّها و الحالُ فى الحال، حالٌ بالضّرورة، يلزم اجتماع صورتين مُتماثلتين فى مادةٍ واحدةٍ و انّه محال.

و نحن نقول: لمّا كانت الصّورة الأُخرى محلّ القوّة العاقلة، لم يلزم هيهُنا الّا اجتماع مُتماثلين، و هو حلول الصّورة المعقولة من الجسم فى الجسم، لا حلولهما فى المادّة، و المحال هذا لا ذاك.

ـ فان قيل: الامتيازُ بينهما، ليس بحسب الماهية و لا بحسب لوازمها، ضرورة انّ الاتّحاد فى الملزوم، ملزومُ الاتّحاد فى اللوازم، و لا بحسب العوارض، فانّ كُلّ عارضٍ يعرُضُ لاحدهما، يكونُ نسبة الآخر اليه، كنسبته اليه، و اذ لا تمايز بينهما، فلا اثنينيّة.

ـ فنقول: نسبةُ العارض الى المحلّ، مقارنةُ الحالّ للمحلّ، و نسبتُهُ الى الصّورة العقلية، مقارنة احد الحالين فى محل الآخر، فظهر التّمايز، م.

المُتقارنین دون الآخر غیر معقول، و مع ذلک فالمُحال المذکور باقٍ بحاله للقول بحلول صورتین متّحدتی الماهیّة فی محلٍّ واحدٍ.

و منها قوله: الجسمُ قد یحلّ فیه اعراض، و لا شکّ انّ وجوداتها الزّائدة علی ماهیّاتها مُتماثلة و حالّة فی الجسم و یلزمُ من ذلک اجتماع المثلین.

والجواب: انّ الوجود، لیس بعرض حالّ فی محلّ، و وجودات الاعراض، لیست بمُتمائلة، بل هی مُتخالفة بالحقائق و مُتشارکة فی لازم واحدٍ هو الموجودُ المُشترک المقول بالتّشکیک علیها و علی غیرها، و هذه الاعتراضات و امثالها، متولّدةٌ من الاصول الفاسدة الّتی سبق ذکرها.

و منها قوله: هذه الحجّة، بعینها تقتضی، امّا کون النّفس عالمة بصفاتها و لوازمها ابداً، او غیر عالمة بشیءٍ منها فی وقت من الاوقات، ذلک لبیانکم الّذی ذکرتُمُوه بعینه، و الجواب: انّ الصّفات و اللوازم، منقسمةٌ الی ما یجبُ لها، ککونها مجرّدة عن المادّة و غیر موجودة فی الموضوع.

و النّفس مُدرکة للصّنف الاوّل دائماً[1]، کما کانت مدرکةً لذاتها دائماً، و لیست

---

۱ - قوله: «و النّفس مدرکة للصّنف الاوّل دائماً الی آخره»، هیهُنا سؤالان: احدهما، انّه لو وجب العلم بصفات النّفس ما دامت حاصلة لها، لزم من العلم بالشّیء العلم بالعلم، لانّ العلم بالشیء، صفةٌ حاصلةٌ له، و التّقدیرُ انّ انّ صفات النّفس معلومةٌ لها ما دامت حاصلةً لها، ثمّ انّ العلم بالعلم، صفةٌ حاصلةٌ للنّفس فهو معلومٌ ایضاً و هلمّ جراً حتّی یلزمُ من العلم بالشیء، حصول علوم غیرُ متناهیة، و ذلک لانّه لو کان امراً زایداً، لکان مساویاً له فیلزم اجتماعُ مثلین فی محلٍّ واحدٍ و هو محال. و توضیحُهُ انّ العلم بالشّیء، صورته العقلیّة، فلو کان العلم بها، بحسب حصول صورةٍ أُخری لها و الصّورة العلمیّة، مساویةٌ للمعلوم فی الحقیقة، فیلزمُ اجتماع صورتین مُتماثلتین فی النّفس .

و بهذا البیان، تبیّن انّ العلم بالنّفس او بغیرها ممّا لا یُباینها، لیس امراً زایداً علیها، فلا یلزم من العلم بها، العلم بالعلم بها، فضلاً عن علوم غیرُ متناهیة.

ـ لا یقال: هب، انّه لا یلزمُ من العلم بالشیء، حصول علوم غیرُ متناهیة، الّا انّه یلزم علی ذلک التّقدیر من العلم بالشیء، العلم بالعلم به، و من المعلوم بالضّرورة، انّه رُبما علّمنا شیئاً و غفلنا عن العلم به.

بمدركة للصّنف الثّانى الّا حالة المُقايسة لفقدان الشّرط فى غير تلک الحالة.

* تكملةٌ لهذه الاشارات *

«فاعلم من هذا انّ الجوهر العاقل منّا، له ان يعقل بذاته.»

لمّا فرغ من اقامة الحجّة على كون النّفس عاقلةٍ بذاتها، عاد الى اكمال الكلام فى بقائها، على كمالاتها الذّاتيّة بعد مُفارقة البدن. و لذلک وسم الفصل بتكملة الفصول المُتقدّمة و جعل قوله: «فاعلم من هذا انّ الجوهر العاقل منّا له ان يعقل بذاته»، نتيجة للحُجج المذكورة.

قوله : «و لانّه اصلٌ، فلن يكون مركّباً من قوّة قابلةٍ للفساد، مقارنة لقوّة الثّبات، فان اخذت لا على انّها اصلٌ، بل كالمركّب من شىءٍ كالهيولى، و شىءٍ كالصّورة، عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئية.»

هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النّفس[١] و يُريد بالاصل كلّ بسيط غير حالٍّ فى شىءٍ من شأنه ان يوجد فيه اعراضٌ و صور، ان يزول عنه تلک الاعراض و الصّور و هو باقٍ فى الحالتين، فهو اصلٌ بالقياس اليهما.

و اذا تقرّر هذا، فنقول: كُلّ موجودٍ يبقى زماناً و يكون من شأنه ان يفسد، كان قبل الفساد باقياً بالفعل و فاسداً بالقوّة، و فعل البقاء غير قوّة الفساد و الّا لكان كلّ باقٍ ممكنُ

ـ لانّا نقول: الذّهول عن التّصديق بالعلم، لا عن تصوّره و الكلام فيه.

الثّانى، انّ كثيراً من لوازم النّفس، لا يدومُ استحضاره، و اُجيب بانّ الدّايم، هو العلم بها لا ملاحظتها و العلمُ بالعلم بها. و فيه نظرٌ، لانّا نعلم بالضّرورة انّه لا يدوم علمنا بالقدرة و الشّجاعة و السّخاوة الى غيرذلک من صفات النّفس،م.

١ – قوله: «هذا ابتداءُ احتجاجه على بقاء النّفس»، اقول: بعد الفراغ عن بيان بقاء النّفس بعد موت البدن و بقاء تعقّلها لمعقولاتها، عاد الى بيان المطلوب الاوّل، بحُجةٍ اُخرى و ليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه، كما صرّح به الامام و لهذا سُمّى الفصل بالتّكملة، م.

الفساد باقياً، فاذن هُما لامرين مُختلفين[۱] و الاصل لا يُمكن ان يكون مشتملاً على شيئينِ مختلفين، اذ هو بسيط، فالنّفس ان كانت اصلاً[۲]، فلن تكون مركّبة من قوّة قابلة

---

۱ - قوله: «فاذن، هما لامرين مُختلفين»، هيهُنا شيئان: الاوّل، انّ قوّة الفساد مُغايرةٌ للبقاء بالفعل، لانّها لو كانت عين البقاء بالفعل، لكان كُلّ باق فاسداً بالقوّة، و بالعكس، و ليس كذلک. الثّانى، انّ قوّة الفساد و فعليةُ البقاء، لامرين مُختلفين، اى موضوع قوّة الفساد، غير موضوع البقاء، حتّى لا يُمكن عروضها لشىءٍ واحد، و لم يذكر عليه دليلاً. و ربُما يستدلّ عليه بانّ محلّ قوة الفساد، هو بعينه موصوفٌ بالفساد، و لا شىء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوفٌ بالفساد، لانّ الباقى، لو قبل الفساد و القابل، يجتمع مع المقبول، للزم اجتماع الباقى مع الفساد و هو محالٌ.

و الحاصلُ انّ الباقى، لا يبقى مع الفساد، و الموصوفُ بالفساد، يبقى مع الفساد، فلا يكون الباقى موصوفاً بالفساد، فلا يثبت له قوّة الفساد. و فيه نظرٌ، لانّا لا نُسلّم ان الباقى لو قبل الفساد، لاجتمع معه، فانّ معنى قبول الشّىء العدم او الفساد، ليس انّ ذلک الشىء، يتحقّقُ و يحلّ فيه الفساد، بل معناهُ انّه يتقدّمُ فى الخارج و اذا حصل فى العقل و تصوّر العقل العدم الخارجى، كان العدم الخارجى، قائماً به فى العقل، و امّا فى الخارج، فليس هُناک شىءٌ و قبول عدم، م.

۲ - قوله: «فالنّفسُ ان كانت اصلاً»، لا يخلو امّا ان يكون النّفس بسيطاً غير حال، فلا يُمكن قبول الفساد، لاستدعاء قبول الفساد التركيب، و امّا ان يكون حالّة و مركبة، لا سبيل الى الاوّل لما ثبت انّ النّفس ليست منطبعة فى شىء.

ـ لا يُقال: الثّابتُ بالدّلائل السّافة، انّها ليست قوّة حالة فى الجسم، و هذا لا يستلزمُ انّها لا يكون حالة فى شىءٍ اصلاً، لم يجوز ان تكون حالة فى مفارق؟

ـ لانّا نقول: قيامُ النّفس بالذّات: من الضّروريات لا يُمكن منعه و لو كانت مركبة، فامّا ان يكون مركبة من بسايط كلّها غير حالّة، او يكون شيئاً منها حالّاً كالصّورة و الآخرُ محلّاً كالهيولى، و اياً ما كان، يوجد بسيطاً غير حال. و البسيطُ الغير الحال، ليس بقابل للفساد، فلا يكون النّفس قابلةً للفساد، و انّما تكون كذلک، لو كان البسيط الحال هو النفس، و ليس كذلک، بل المفروض انّه جزء النّفس.

و غاية ما فى الباب، انّ جُزء النّفس، لا يقبل الفساد، و لا يلزمُ منه ان لا يقبل النّفس الفساد، لجواز انعدام الجزء الآخر.

للفساد و مقارنة لقوّة الثّبات، و ان لم تكن اصلاً، اى لم تكن بسيطاً غير حالّ كان امّا مركّباً، و امّا حالّاً، و الثانى باطلٌ لما مرّ.

و المُركّبُ، يكون مركّباً من بسائط غير حالّة، امّابعضُها كالمادّة من الجسم، و امّا كلّها. و على التّقديرين، فالبسيطُ الغير الحالّ، اعنى الاصل موجودٌ فى المركّب و هو غير مركّب من قوّة الفساد و وجود الثّبات.

قوله : «و الاعراض وجودُها فى موضوعاتها، فقوّة فسادها و حدوثها هى فى موضوعاتها، فلم يجتمع تركيب.»

هذا جوابٌ عن سؤال و هو ان يُقال: كثيرٌ من الاعراض و الصّور، تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها، فهلّا كانت النّفس كذلک؟

فاجاب بانّ قوّة فساد امثالها، انّما تكونُ فى موضوعاتها الحاملة لوجوداتها، و ذلک لا

ـ لا يقال: نحن نقول من الابتداء، النّفس لابُدّ ان يكون بسيطة غير حالّة و الّا كانت امّا حالّةً او مركّبة، و هما باطلان. امّا الاوّل، فظاهرٌ، و امّا الثّانى، فلانّهُ يلزم وجود بسيط غير حالّ من اجزائه، فيكون قائماً بذاته، مجرداً غير جسم و لا جسمانى، عاقلاً لذاته و لغيره، متعلّقاً بالبدن، فهو النّفس، و قد كان جزائاً للنّفس، هذا خلفٌ.

ـ لانّا نقول: لا نُسلّم انّه يلزمُ من كونه بسيطاً غير حالّة، ان يكون قائما بذاته، لم لا يجوزُ ان يكون كافّة الهيولى، لا تقوم الّا بما يحل فيه؟ و حينئذٍ لا يلزمُ ان يكون نفساً.

و امّا سؤال الاعتراض، فهو نقضٌ على الدّليل، و تقريره: انّ كثيراً من الاعرض و الصّور بسايطُ قابلةٌ للفساد، فلو اقتضى قبول الفساد التّركيب، لامتنع فسادها، اجاب بالفرق بانّ محل قوّة فسادها هو موضوعاتها و موادّها، و ذلک لا يُنافى بساطتها فى نفسها، بخلاف النّفس، فانّ محلّ قوة فسادها، لا يجوزُ ان يكون خارجاً، لانّ الخارج امّا مُباينٌ او ملاق، و الاوّلُ باطل، و لا ملاقى لها، اذ لا محلّ للنفس، فلابُدّ ان يكون محلّ قوّة الفساد داخلاً فى النّفس، فيلزم التّركيب بالضّرورة.

ـ فان قُلت: لو كان الهيولى، محل قوّة الفساد، كانت موصوفة بالفساد، فيلزم فسادها.

ـ فنقول: ليس المُراد بالفساد، فساد نفسها، بل ان يفسد فيها شيءٌ، فانّ الهيولى من شأنها ان يفسدَ فيها الصّورة، كما انّ من شأنها ان يحدث فيها الصّورة و يبقى، م.

يُنافى بساطتها فى ذواتها، امّا ما لا يكون له حامل وجود، فاجتماع الامرين فيه يُنافى بساطته.

قوله: «و اذا كان كذلک، لم يكن امثال هذه فى انفسها قابلةٌ للفساد بعد وجوبها لعللها و ثباتها بها.»

اى اذا ثُبت انّ النّفس امّا أصل و امّا ذات اصل[1]، لم تكن هى و ما يجرى مجراها،

---

۱ - قوله: «اذا ثبت انّ النّفس، امّا اصلٌ او ذات اصل، لم يكن ممّا يقبل الفساد»، عدم قبول النّفس الفساد على تقدير انّها اصل ظاهر، و امّا على تقدير انّها ذات اصل او مركب من بسايطٍ لا يكون كلّها حتّى يتحقّق منها بسيط غير حال غير ظاهر، بل اللازم عدم قبول جزء النّفس الفساد. و مدارُ اعتراض الامام على هذا الاحتمال، اعنى ان يكون مركبة، و احتمال تركبّها من حال و محلّ، فانّها على تقدير تركّبها من جواهر، غير حالّة، يكون كُلٌ منهما قائمة بذاتها، عاقلاً لنفسه، فيكون كُلّ منها نفساً فيلزمُ ان يكون النّفس الواحدة نفوساً متعددة و انّه محال، فلهذا فرض الامام تركيبها من حالّ و محلّ، فانّها مُخالفان لهيولى الجسم و صورته، لانّهما جزئان للنّفس، مجرّدان و ان الباقى المحلّ لا الحال، فحينئذٍ لا يلزمُ من بقاء المحلّ، بقاء النّفس، كما لا يلزمُ من بقاء الهيولى، بقاءُ الجسم.
و امّا قوله: فحينئذٍ يجوزُ ان لا يكون كمالاتها الذّاتية باقية، فقد تمّ الاعتراض دونه، و لا دخل له فى الاعتراض، الّا انّه زيادة زادها، لتأكيد بُطلان كلام القوم، فى هذا الباب، لانّهم لمّا اثبتوا بقاء النّفس، قالوا: انّها تبقى بعد موت البدن، عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاطلاق الّتى اكتسبها حال تعلّقها بالبدن، و مع قيام ذلک الاحتمال، لا يُمكن القطع بشىءٍ من هذه، لجواز ان يكون اتّصاف النّفس بهذه الكمالات، مشروطةٌ بوجود الجُزء الحال، فاذا انتقى، انتقت.
ثمّ انّ الشارح، راعى هيهُنا طريقة البحث و هى انّه اذا منع مقدمة و ذكر لمنعها سندٌ لا يلتفت اليه و يستدلّ على المُقدّمة الممنوعة، و هى هيهُنا لو كانت النّفس مركّبة، لم تكن قابلاً للفساد، فكانّه قال: لو كانت النّفس مُركبة، فامّا من البسايط غير حالة و هو محال لما ذُكر، او من حال و محل، فالجُزءُ هو المحلّ امّا ان يكون ذا وضع و هو ايضاً محال او غير ذى وضع، فامّا ان يكون قائماً بالبدن، فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انّه اذا توقّف قيامها على البدن، يتوقّفُ فعلها عليه بطريق الاولى، فلا تكون فاعلة بذاتها، و امّا ان لا يكون قائماً بالبدن، بل بالجُزء الآخر الحال و

ممّا لا تركيب فيه، و لا هو بحالٍّ فى غيره ممّا يقبل الفساد. فانّ البقاء و قوّة الفساد، لا يجتمعان فى البسيط، و الاوّلُ حاصلٌ و الثّانى، ليس بحاصل، فاذن النّفسُ لا يمكن ان تفسد.

و انّما قال: «بعد وجوبها بعللها و ثباتها بها»، لانّ اصل الوجود و بقائه، يكونان فى ممكنات الوجود مستفادين من عللها.

و اعترض **الفاضل الشارح**، فقال: لو كان للنّفس هيولى و صورة، مخالفتان لهيولى الاجسام و صورها، و كان الباقى منها هيولاها و حدّها لما كان الباقى من النّفس هو النّفس، بل جزئاً منها، و حينئذٍ يجوزُ ان لا يكون كمالاتها الذّاتيّة باقيةً لانّها تابعةٌ لصورتها، و الجواب: انّ هيولى النّفس، امّا ذات وضع، او غير ذات وضع. و الاوّل محال، لانّ ذا الوضع، لا يكون جزئاً لما لا وضع له، و الثانى لا يخلو امّا ان تكون مع كونها غير ذات وضع، ذات قوام بانفرادها، او لم تكن، فان كانت عاقلة بذاتها على ما مرّ و كانت هى النّفس و قد فرضناها جزئاً منها، هذا خلفٌ، و ان لم تكن ذات قوامٍ بانفرادها، فامّا ان يكون للبدن تأثيرٌ فى اقامتها، او لم يكن، فان كان، كانت النّفس غيرُ مستغنية فى وجودها عن البدن، فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مرّ.

و قد فرغنا من ابطال هذا القسم، و ان لم يكن للبدن تأثيرٌ فى اقامتها، كانت باقيةً بما

هو لا يجوزُ ان يفسد و يتغيّر، فيكون النّفسُ باقيةً لبقاء جزئيها جميعاً.

ثمّ انّه بيّن ذلك بقوله: لانّ المُتغيّر لا يوجد الّا مستنداً، الى جسمٍ متحرّك، و تقريره: انّ التّغيّر، هو زوال صفة و حدوث أُخرى، و قد مرّ انّ الحدوث او العدم الطّارى، يحتاجُ الى مادّة. و المادّةُ لابُدّ لها من صورة، فلابُدّ فى التّغيّر من جسم، و امّا انّه متحرّكٌ فلتحرّكها فى الكيف، فانّه كان متكيفاً بكيفية، ثمّ بأُخرى، هذا ما سمعتُهُ.

و لقائلٍ ان يقول: لم لا يجوزُ ان يقوم قوّة فساد الصّورة المُقيمة بمحلّها؟ و لا نُسلّم احتياج قوّة الفساد الى مادة جسمية، بل هو اوّل المسئلة، و ايضاً الحركة غير لازمة، فانّ حدوث صورة و زوال أُخرى، كون و فساد، لا حركة فى كيف. و يمكن ان يقال: المُراد بالحركة، مطلقُ التّغيّر، كما اشرنا اليه فى موضوع العلم الطّبيعى، الّا انّ السّؤال باق.

ـ لا يقال: المُفارق يمتنعُ ان يقارن المفارق.

ـ لانّا نقول: المُفارقُ اذا جاز ان يحدث فى المفارق، فلم لا يجوزُ ان يتقدّم عنه؟، م.

يُقيمها و ان لم يكن البدن موجوداً، و هو المطلوب. ثمّ انّ الصّور المُقيمة ايّاها و الكمالات التّابعة لتلك الصّور، لا يجوزُ ان تفسد و تتغيّر بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لانّ التغيّر لا يوجد الّا مستنداً الى جسم متحرّك، كما تقرّر فى الاصول الحكمية.

ثمّ قال: و النّفسُ تحت مقولة الجوهر، فهى مركّبةٌ من جنس و فصل. و الجنسُ و الفصل، اذا اخذا بشرط التجرّد، كانا مادّة و صورة، فالنّفسُ عندهم مركّبةٌ من مادّة و صورة و ذلک يؤيّد ما ذکرناه.

و الجواب: انّ هذا مغالطةٌ باشتراک الاسم، فانّ المادّة و الصّورة، تقعان على ما ذکره، و على جُزئى الجسم، بالتّشابه و الّا فجميعُ انواع الاعراض ايضاً مركّبةٌ من مادّة و صورة.

ثمّ قال: الفسادُ و الحدوث[1]، مُتساويان فى احتياجهما الى امکانٍ يسبقهُما و الى

١ - قوله: «ثمّ قال الفساد والحدوث»، اى كما احتاج امکان الفساد الى محلٍّ احتاج امکان الحدوث الى محلٍ آخر، لکن محلّ امکان حدوث النّفس البدن، فلم لا يجوزُ ان يکون محلّ فسادها البدن؟

و توجيهه: انّا لا نُسلّم انّ النّفس، لو قبلت الفساد، کانت مرکبة من محل امکان الفساد و محل وجود الثّبات، و انّما يلزمُ التّرکيب، لو کان محل الفساد داخلاً فى النّفس، فلم لا يجوزُ ان يکون خارجاً من النّفس مُبايناً و هو البدن؟ کما جاز ان يکون محل امکان حدوثها هو البدن.

اجاب بانّ امکان حدوث النّفس او فسادها، لا يجوزُ ان يقوم بالبدن، لانّ البدن مُباينٌ له. و من المحال ان يکون مُباينُ الشّىء مستعدُّ الحصول، مُباينٌ له او فساده عنه. و العلمُ به ضرورىٌ، و لانّه لو جاز ذلک، لجاز ان يکون امکان وجود النّفس او عدمها قائماً بالحجر او غير ذلک، و جاز ان يکون امکان وجود من هو فى المشرق قائماً بمادة من هو فى المغرب، و الکُلّ محالٌ، لانّ المُرکّبات، لمّا زادت استعداداتها و تصاعدت الى مرتبة ماهية لصورة نوعية انسانية، فاستعداد المُرکّب للصّورة النّوعية الانسانية، انّما يکون بحسب حالة و هيئة مخصوصة، يحصل لذلک المرکب، فذلک المرکب، مع تلک الهيئة المخصوصة، اذا استعدّ لحدوث الصورة، يکون مستعداً لحدوث النّفس، لانّ النّفس من مبادى تلک الصّورة النّوعية، و الشّىءُ اذا کان مستعداً لحصول الصورة، کان مستعداً لحصول جميع عللها بالضّرورة، فيستعدُّ البدن، مع تلک الهيئة المخصوصة، اذا استعدّ لحدوث النّفس، لا من حيث انّه موجودٌ مجردٌ، بل من حيث انّه علّة لتک الصّورة النّوعية و مرتبطة بالبدن، ارتباط تدبير و هذه هى جهةُ مقارنة البدن للنّفس، اذ ليس

معنى مقارنة النّفس الّا افاضتها على البدن الصّورة النّوعية و تدبيرها له، بواسطة تلك الصّورة. فامكانُ حدوث النّفس، قايمٌ بالبدن، لا من جهة انّه مباينٌ، بل من جهة انّه مقارن، ثمّ اذا حدث النّفس و حصل الصّورة النّوعية، زالت تلك الهيئة المخصوصة و زال امكان حدوث النّفس، و تلك الصّورة النّوعية، يُمكن فسادها، لانّ قوّة فسادها قائمةٌ بالبدن، كما فى الاعراض، بخلاف النّفس لانّ امكان فسادها يمتنعُ ان يقوم بالبدن لانّهُ مباين، و لا بما كان امكان حدوث النّفس قائماً به لاتنفائه، فلا يُمكن فساد النفس.

ـ فان قيل: اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصّورة موجباً لاستعداده حدوث النّفس، فلم لا يجوزُ ان يكون استعداد البدن لانعدام الصّورة النّوعية موجباً لاستعداد انعدام النّفس؟

ـ اجاب بانّ استعداد البدن لوجود الصّورة النّوعية، موجبٌ لاستعداد حصول جميع عللها، لانّ الشّىء لا يحصل الّا بساير علله، بخلاف عدم الصّورة، فانّه لا يستدعى انعدام النّفس، لجواز ان يكون لانتقاء شرطها.

ـ فان قلت: هب، انّ عدم الصّورة، لا يستلزمُ انعدام النّفس الّا انّه يجوزُ ان ينعدم النّفس، بحسب عدم الصّورة، فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية، لانتقاء الصّورة محلاً لامكان فساد النفس .

ـ فنقول: لا يجوزُ ايضاً، لانّ جهة انتقاء الصورة، ليس جهة مقارنة النّفس للبدن، من جهة زيادة المُبانية، فلا يجوزُ ان يكون البدن من هذه الجهة، موضوعاً لامكان فساده بخلاف جهة وجود الصّورة فانّها جهة مقارنةٌ للنّفس، من حيث الارتباط و التّدبير، فجاز هذا دون ذاک، هذا غاية توجيه الكلام هيهُنا.

و اعلم، انّ افلاطون و اتباعه، انّما ذهبوا الى قدم النّفس، لاجل انّهم ما فرّقوا بين امكان الحدوث و امكان العدم فى استدعاء المادّة، و علموا انّ النّفس غير ماديّة، و قطعوا بانّها قديمةٌ لانّها لو كانت محدثة، كانت لها مادة، فامتنع حدوثها، كما لم يكن عدمها لذلک، و لانّ النّفس لمّا كانت عاقلة لذاتها، لا يجوزُ ان يكون امكان وجودها فى المادّة و الّا لتوقّف وجود النّفس على المادّة، فلا تعقّل بذاتها، و اذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها فى مادة لم يمكن ان يكون فسادها فى مادّة و الّا لكان وجودها يتوقّفُ على عدم الاستعدادات العدميّة.

ـ فان قلت: لو كانت النّفس قديمةً، فهى قبل حدوث البدن، ان كانت مُتعلّقة ببدن آخر، يـلزمُ التّناسخ، و ان لم يكن متعلقة ببدن و هى مستعدةٌ للادراكات و الافعال، كانت معطّلة.

محلّ لذلک الامکان، او فی استغنائهما عن ذلک، فان استغنی امکان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث، فلیستغن امکان الفساد عنه ایضاً مع وقوع الفساد، و ان افتقر الامکانُ الی محلٍّ هو البدن، فلیکن البدن ایضاً محلّاً لامکان الفساد. و بالجملة، یجوزُ ان یکون البدن شرطاً لوجود النّفس و یلزمُ منه انعدام المشروط، عند فقدان الشّرط.

و الجوابُ انّ کون الشّیء محلّ امکان وجودٌ ما، هو مُباینُ القوم له، او لامکان فساده غیر معقول، فانّ معنی کون الجسم محلّاً لامکان وجود السّواد، هو تهیّؤه لوجود السّواد فیه، حتّی یکون حال وجود السّواد مقترناً به، و کذلک فی امکان الفساد. و لذلک امتنع کون الشّیء محلّاً لامکان فساد ذاته، فالبدنُ لیس بمحلّ لامکانِ حدوث النّفس من حیث هو مُباینٌ لها، و لا لامکان فسادها اصلاً، بل انّما کان مع هیئةٍ مخصوصةٍ موجودةٍ قبل حدوث النّفس محلّاً لامکان و تهیّؤ لحدوث صورة انسانیّة، یقارنه و یقوّمه نوعاً محصّلاً و لم یکن وجود تلک الصّورة ممکناً الّا مع ما هو مبدئها القریب بالذّات، اعنی النّفس.

فحدث بحسب استعداده و تهیّؤ ذلک مبدأ الصّورة المُقارنة له المقوّمة ایّاه علی وجه کان ذلک المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط، زوال بذلک الحدوث ذلک الامکان و التهیّؤ عن البدن، اذ زال عنه ما کان البدن معه محلّاً لامکان حدوث الفس اعنی الهیئة المخصوصة، فبقی البدن محلّاً لامکان فساد الصّورة المُقارنة به، و زوال ذلک الارتباط عنه فقط، و امتنع ان یکون محلّاً لفساد ذلک المبدأ من حیث هو ذات مباینٌ عنه، فاذن البدن مع هیئة مخصوصة، شرطٌ فی حدوث النّفس من حیث هی صورة او مبدأ صورة لا من حیث هی موجودٌ مجرّد، و لیس بشرط فی وجودها، اذا حدث فلا یُفسد بفسادٍ ما، هو شرطٌ فی حدوثه، کالبیت، فانّه یبقی بعد موت البنّاء الّذی کان شرطاً فی حدوثه.

ـ قلنا: هؤلاء یتحاشون عن اثبات التّناسخ، علی انّ من الجایز ان یکون النّفس قدیمةٌ من آثار العقول، الّا انّ ادراکها و تصرّفها یتوقّفُ علی حدوث الالآت، و امتناع التّعطیل ممنوعٌ. و الجواب عن الدلیل الاوّل، الفرقُ بین امکان الحدوث و امکان العدم بما مرّ، و عن الثّانی، انّ ذلک التّوقف فی الحدوث، لا فی البقاء. و النّفسُ فی الحدوث تحتاجُ الی البدن و هو لا یستلزمُ احتیاج تعقّلها فی زمان البقاء، الی البدن، و مثل ذلک بانّ اخذ الطّایر، یتوقّفُ علی الشّبکة و لا یتوقّف بقاء الاخذ علی الشّبکة، م.

ـ فان قيل: لم اوجب استيجاب البدن، لحدوث صورةٍ ما، حدوث مبدأ لتلک الصّورة، و لم يوجب استيجابه لفساد تلک الصّورة فساد مبدأ ذلک، و ما الفرق بين الامرين؟
ـ قلنا: لانّ ما يقتضى حدوث معلولٍ ما، فانّما يقتضى وجود جميع علل ذلک المعلول بشرائطها، و ما يقتضى فساد معلول، لا يقتضى فساد العلل، بل يكفيه فساد شرط ما و لو كان عدميّاً.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«انّ قوماً من المُتصدّرين، يقع عندهم انّ الجواهر العاقل، اذا عقل صورة عقليّة صارَ هو هى، فلنفرض الجوهر العاقل[١] عقل «ا» و كان هو على قولهم و بعينه المعقول من «ا» فهل هو حينئذٍ كما كان عند ما لم يعقل «ا»؟ او بطل منه ذلک. فان كان كما كان فسواء عقل «ا» او لم يعقلها، و ان كان بطل منه ذلک، ابطل على انّه حال له او على انّه ذاته؟ فان كان على انّه حال له و الذّات باقية، فهو كسائر الاستحالات، ليس هو على ما يقولون، و ان كان على انّه ذاته، فقد بطل ذاته و حدث شىءٌ آخر، ليس انّه صار هو شيئاً آخر، على انّک اذا تأمّلت هذا ايضاً علمت انّه يقتضى هيولى مشتركة و تجدّد مركّب لا بسيط.»

لمّا فرغ من اثبات وجوب بقاء النّفس النّاطقة مع معقولاتها المُكتسبة بذاتها الّتى هى كمالاتها الذاتيّة، اراد ان يبيّن كيفيّة اتّصافها بتلک الكمالات، فبدأ بابطال مذهب فاسد فى ذلک، كان مشهوراً بعد المعلّم الاوّل، عند المشّائين من اصحابه، و هو القول باتّحاد

---

١ - قوله: «فلنفرض الجوهر العاقل»، الجوهرُ العاقل بعد الاتّحاد بالمعقول، امّا ان يكون هو الّذى كان قبل الاتّحاد، او لم يكن الّذى كان، فان كان هو الّذى كان قبله فلا فرق بين تعقّله و لا تعقّله، و ان لم يكن هو الّذى كان، بل زال شىءٌ فالزّائلُ امّا ذات الجوهر العاقل، او حال له، فان كان ذات العاقل، فهو انعدام له لا اتّحاد، و ان كان حالاً من احواله، فهو استحالة لا اتّحاد.
و مع ذلک، فلابُدّ ان يكون هُناک هيولى مشتركة، بين الاتحاد و عدمه، لانّ النّفس اذا بطلت او تغيّرت، تحتاج الى المادّة، و امّا قول الشارح: و احتجاجهم على ذلک هو ما قرّره فى كتابه، الى آخره، فهى نفىٌ لما ذكره الامام، انّ الشيخ اختار فى كتاب «المبدأ و المعاد»: انّ النّفس اذا عقلت شيئاً، اتّحدت بالمعقول، فانّه صنّف ذلک الكتاب، تقريراً لمذهبهم، لا لبيان ما اختاره.

العاقل بالصّورة الموجودة فیه عند تعقّله ایّاها، فحکی اولّاً مذهبهم ذلک، و ایّاهم عنی بقوله: «انّ قوماً من المُتصدّرین، یقع عندهم انّ الجوهر العاقل اذا عقل عقلیّة صار هـو هی»، و احتجاجهم علی ذلک هو ما قررّه فی کتابه الموسوم بـ«المبدأ و المعاد» فی فصل مترجم بانّ واجب الوجود معقولُ الذّات و عقل الذّات، فانّه صنّف ذلک الکتاب تقریراً لمذهبهم فی المبدأ و المعاد، حسبما اشترطه فی صدر تصنیفه، ثمّ انّه نبّه علی فساد هذا المذهب، بقوله: «فلنفرض الجوهر العاقل عقل»، الی آخره و هو ظاهرٌ.

* زیادةُ تنبیهٍ *

«ایضاً اذا عقل «ا» ثمّ عقل «ب» ایکون کما کان عند ما عقل «ا»؟ حتّی یکون سواء عقل «ب» او لم یعقلها، او یصیرُ شیئاً آخر و یلزم منه ما تقدّم ذکره.»

معناه ظاهرٌ، و زیادةُ التّنبیه فیه هو انّهُ یلزم انّه اذا عقل «ا» صار «ا»، فاذا عقل «ب» فان بطل کونه «ا» فهو متجدّد الذات، عند کلّ تعقّل، و ان لم یبطل عنه ذلک بل بقی «ا» و لم یصر «ب» ناقضوا مذهبهم، و ان بقی «ا» و صار مع ذلک «ب»، کان مع القول باتّحاد العاقل بالمعقول، قولاً باتّحاد جمیع المعقولات علی اختلافها فی الماهیّات و تکـثّرها. وهذا ابین حالة و اشدّ شناعة ممّا ذکروه اوّلاً.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«و هؤلاء ایضاً قد یقولون: انّ النّفس النّاطقة، اذا عقلت شیئاً، فانّما یعقل ذلک الشّیء، باتّصالها بالعقل الفعّال، و هذا حقّ، قالوا: و اتّصالها بالعقل الفعّال، هو ان تصیر هی نفس العقل الفعّال[1]، لانّها تصیرُ العقل المُستفاد و العقل الفعّال، هو نفسه یتّصل بالنّفس فتکون

---

۱ - قوله: «و قالوا و اتّصالها بالعقل الفعّال، هو ان تصیر هی نفس العقل الفعال»، لانّ النّـفس النّاطقة، اذا عقلت شیئاً یصیرُ العقل المُستفاد و العقل الفعال، یتّصلُ بالنّفس فتصیرُ ایضاً العقل المُستفاد، فالنّفسُ تتّحدُ بالعقل المستفاد، و العقلُ الفعّال یتّحدُ بالعقل المستفاد، فیکون النّفسُ تتّحدُ بالعقل الفعّال و هو ملزومٌ لاحد المحالین، لانّ اتّحاد النّفس، امّا بجزء من العقل الفعّال، او به من حیث هو، فالاوّلُ یستلزمُ تجزئة العقل الفعّال، و الثّانی علم النّفس بجمیع المـعلومات،

العقل المستفاد، و هؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعّال متجزّئاً قد يتّصلُ منه شيء دون شيء، او يجعلوا اتّصالاً واحداً به، يجعل النّفس كاملة واصلة الى كلّ معقول، على انّ الاحالة فى قولهم: انّ النّفس النّاطقة هى العقل المُستفاد، حين ما يتصّور به قائمة بحالها.»

هذا الوهم قولهم: النّفس النّاطقة عند تعقّلها معقولاً، ما تتّحد بالعقل الفعّال لاتّحادها بالعقل المُستفاد الّذى اتّحد العقل الفعّال به .

و نبّه على فسادهِ، بلزوم احد محالين، امّا تجزئة العقل الفعّال الّذى فرض غير قابل للتّجزئة، و امّا وجوب حصول جميع المعقولات الّتى عقلها العقل الفعّال للنّفس النّاطقة عند تعقّلها معقولاً واحداً، اىّ معقولٍ كان.

ثمّ ذكر انّ هذا محالٌ، لم يلزمهم على سبيل الانفراد، بل انمّا لزمهم مُضافاً الى المحال الاوّل المذكور و هو معنى قوله: «على انّ الاحالة فى قولهم: انّ النّفس النّاطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصوّر به، قائمة بحالها».

و اعلم انّه كما لزمهم فى الفصل المُتقدّم، القول باتّحاد جميع الصّور المعقولة، فقد لزمهم هى هذا الفصل القول باتّحاد جميع الذّوات العاقلة، و لهذا اورد هذه الفصول الثّلاثة فى هذا المعنى.

* حكايةٌ *

«و كان لهم، رجلٌ يعرف بفرفوريوس، عمل فى العقل و المعقولات كتاباً يثنّى عليه المشّائون، و هو حشفٌ كلّه، و هم يعلمون من انفسهم انّهم لا يفهمونه و لا فرفوريوس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجلٌ، و ناقض هو ذلک المُناقض بما هو اقسط من الاوّل.»

على انّ المحال المذكور فى اتّحاد النّفس بالمعقول، قائمٌ فى اتّحاد النّفس بالعقل المُستفاد، لانّه هو اتّحاد النّفس بالمعقول.

ثم هيهُنا، يلزم محالٌ آخر و هو اتّحاد الذّوات العاقلة، لاتّحاد كُل منها بالعقل الفعّال، كما لزم ثمة اتّحاد النّفس بالمعقولات المُختلفة. قال الامام: و امّا الحكاية الّتى ذكرها فالمقصودُ منها انّ القائل بهذا الاتّحاد، هو فرفوريوس، و له كتاب فى تقرير هذا المذهب، و لا شک انّ الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب، لا يكون الّا فاسداً، م.

الحشف: اردء التّمر، و يُقال للضّرع البالى ايضاً: حشف. فهذا الفصل، دالٌّ على انّ هذا المذهب، كان مذهباً لجماعة من المشّائين، و فرفوريوس، هذا هو صاحب «ايساغوجى».

* اشارةٌ *

«اعلم انّ قول القائل: انّ شيئاً يصيرُ شيئاً آخر، لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال، و لا على سبيل التّركيب مع شىءٍ آخر ليحدث منهما ثالث، بل على انّه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر، قولٌ شعرىٌّ غيرُ معقول.»

لمّا فرغ من ابطال المذهب المذكور، اشار الى وجه الابطال بقولٍ كلّى، و هو امتناع اتّحاد الشّىء بغيره، ففسّر الاتّحاد اوّلاً و ذكر انّ معناهُ هو المفهوم الحقيقى[۱] من قولهم: صار شىءٌ شيئاً آخر، و بيّن انّ هذا القول ايضاً قد يُطلق بالمجاز على صيرورة شىءٍ شيئاً آخر، بطريق الاستحالة و هى ان يزول عن ذلک الشّىء الصّائر شىءٌ ما و ينضافُ اليه شىءٌ آخر، يكون معه مصيراً ايّاه كما يقال: صار الماء هواء و الاسود ابيض، او ما بالقوّة ما بالفعل، او بطريق التّركيب و هو ان يُضاف شىء آخر الشّىء الصّائر فيتركّب المصير ايّاه عنهما، كما يُقال: صار التّراب طيناً و الخشب سريراً و هيهُنا ليس المُراد هو هذين

---

۱ - قوله: «ذكر انّ معناهُ هو المفهوم الحقيقى»، اعلم انّ صيرورة الشّىء شيئاً آخر، تُطلق على ثلاثة معان: انتفال الّشىء من صفةٍ الى صفة، كما يُقال: صار الما هوائاً و الاسوءد ابيض، و انتقال الشّىء الى ما يتركّبُ منه و من غيره، كما يُقال: صار الخشب سريراً، و هذان معنيان معقولان، و كون الشّىء عين شىءٍ آخر، و هو غير معقول.

هذا محصّل كلامه، لكن فى عبارته خطاءٌ فاحش، و هو انّه قد اخترع لـ«صار»، اسم مفعول و هو «المصير» و نصب به. و الفعلُ النّاقص، ليس بمتعد و لا واقع على شىء و خبره ليس بمفعول، بل انّما هو لتقرير الفاعل على صفة، و لو فرضنا فرض محال انّ له مفعولاً، فليس المصير اسمُ مفعولٍ، بل هو مصدر، يقال: صرتُ الى فلان مصيراً. قال اللّه تعالى: و الى اللّه المصير. و لو فرضنا انّه اسمُ مفعول، فكيف يكون له مفعول؟ فلا يُقال: زيدٌ ضارب« عمراً و عمر، مضروبُ زيداً، بل مضروب زيد، او مضروبٌ لزيد. و هذا ترى خطأً فى خطاء، و كانّه انّما وقع فيه لما وجده فى المتن: ان كان بالفروض ثانياً و مصيراً، و اظّنُ انّ الشيخ قال: و صائراً ايّاه، لانّ الكلام فى صيرورة الاوّل ثانياً فهو صايره ايّاه، فطغى فيه قلم النّاسخ، م.

المعنيين، بل المُراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة و هو انّه كان شيئاً واحداً، فصار هو وحده واحداً آخر، و ذكر: انّ ذلک قولٌ شعريٌّ غير معقول، و انمّا نسبه الى الشّعر، لانّه مخيّلٌ و بسبب تخييله يظنّه عوام المتألّهة و المتصوّفةِ حقّاً، ثمّ اشتغل بذكر الحجّة على فساده.

قوله : «فانّه ان كان كلّ واحدمن الامرين موجوداً فـهُما اثـنان مـتميّزان و ان كـان احدهما غير موجود، فقد بطل ان كان المعدوم قبل و حدث شيءٌ آخر، او لم يحدث ان كان بالفرض ثانياً و مصيراً ايّاه، و ان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر، بل انّما يجوزُ ان يُقال: انّ الماء صار هواء، على انّ الموضوع للمائيّة، خلع المائيّة و ليس الهوائية، او ما يجرى هذا المجرى.»

تقريره: انّ هيهُنا امرين[۱]، امر كان قبل الاتّحاد، أمرٌ حصل بعده. و الاوّلُ هو الصّائر هذا الثاني، و الثّاني هو المصير ايّاه لذلک الأوّل، فالحال بعد الاتّحاد، لا يخلو امّا ان يكون الامر ان موجودين معاً، و امّا ان يكون احدهما موجوداً و الآخرُ معدوماً، و امّا ان لا يكون واحدٌ منهما موجوداً، و جميع الاقسام محال:

امّا الاوّل، فلقوله: «ان كان كلّ واحدٍ من الامرين موجوداً، فهما اثنان مـتميّزان»، و

---

۱ - قوله: «و تقريره انّ هيهُنا امرين»، لابُدّ لفهم هذا الكلام، ان يفرض «المصير»، اسم المفعول ناصباً، فنقول على هذا الفرض:اذا اتّحد شيئان، فصارا شيئاً واحداً، فهيهُنا امران: ما قبل الاتّحاد ـ و هو شيئان ـ و ما بعده، و هو شيءٌ واحد، فالامران ان كانا موجودين او معدومين، فلا اتّحاد قطعاً، و ان كان احدهما موجوداً و الآخر معدوماً، فان كان المعدوم هو الثّاني، فلم يحصل من الاتّحاد شيء و هو ظاهرُ المناقضة للقول بالاتّحاد و ان كان المعدومُ الاوّل، امتنع ان يكون ثانياً، لانّه موجودٌ و من المُمتنع ان يكون لمعدوم عين الموجود و هذا معنى قوله: فقد بطل كون الاوّل بالفرض ثانياً و مصيراً ايّاه.

ـ فان قلت: المفروضُ انّ الاوّل صايرٌ ثانياً لا مصير ايّاه، فكيف يبطل كونه مصيراً ايّاه؟

ـ امكنه ان يقول: لمّا صار هذا ذاک، فقد صار ذاک هذا، فكُلٌّ صاير و مصير، و من قال: معنى الاتّحاد، هو كون الصاير بعينه ثانياً لمصير ايّاه.

و يرد على هذا التّوجيه بعد ما مرّ ان قوله: سواءٌ حدث بعد عدمه شيءٌ آخر، او لم يحدث، حشوٌ فى الكلام، لا طائل تحته، فليس يخلو هذا الكلام عن الاختلال، كما ذكره الامام، م.

ذلک یُنافی الاتّحاد. و امّا القسم الثانی، فیحتملُ تقدیرین: احدهما ان یکون المعدوم بعد الاتّحاد، هو الامرالاوّل و الموجودُ هو الامر الثّانی، و الآخر ان یکون بالعکس.

و الشیخُ ابطل هذا القسم، بابطال التّقدیر الاوّل فقط، لانّ التّقدیر الثّانی ظاهرُ المناقضة للقول بالاتّحاد، فقال: «و ان کان احدهما غیر موجود»، یعنی: القسمُ الثّانی من الثّلاثة: «فقد بطل ان کان المعدوم قبل و حدث شیءٌ آخر او لم یحدث»، ای فقد بطل علی تقدیر کون المعدوم هو الامر المُتقدّم سواءٌ حدث بعد عدمه شیء آخر، او لم یحدث: «ان کان بالفرض ثانیاً و مصیراً ایّاه» ـ بفتح الهمزة ـ فی ان، و هی انّ المصدّریة الکائنة مع لفظة «کان» فاعلاً لکلمة بطل، ای فقد بطل کون الاوّل بالفرض ثانیاً و مصیراً ایّاه، و ذلک لانّ معنی الاتّحاد، هو کون الاوّل الصّائر بعینِهِ ثانیاً مصیراً ایّاه، فعلی تقدیر عدمِهِ، لا یکون هو هذا.

و الفاضل الشارح، لمّا تحیّر فی تطبیق هذه العبارة علی المعنی، نسبَتها الی الاختلال.

و امّا القسم الثالث، فقد ابطله بقوله: «و ان کانا معدومین، فلم یصر احدهما الآخر»، ثمّ ذکر مثال احد ضربی مفهوم الاتّحاد بالمجاز و هو الاستحالة، و اشار الی الضّرب الآخر، اعنی التّرکیب بقوله: «و ما یجری هذا المجری».

* تذهیبٌ *

«فیظهرُ لک من هذا، انّ کلّ ما یعقل، فانّه ذات موجودة یتقرّرُ فیها الجلایا العقلیّة تقرّر شیءٌ فی شیءٍ آخر.»

لمّا ابطل المذهب المذکور، صرّح بکیفیّة اتّصاف الجوهر العاقل بکمالاته، فانّ ذلک، هو الغرض من هذه الفصول، علی ما ذکرنا. فذکر انّه یکون علی سبیل تقرّر شیء فی شیءٍ آخر، و «الجلیّة» فی اللغة، هو الخبر الیقین. و انّما عبّر عن المعقولات بـ«الجلایا»، لانّها الصّور المُطابقة لذوات تلک الصّور بالیقین.

* تنبیهٌ *

«الصور العقليّة قد يجوزُ بوجهٍ ما، ان تُستفاد[١] من الصّور الخارجة ـ مثلاً ـ كما تستفيدُ صورةُ السّماء من السماء، و قد يجوزُ ان يسبق الصورة اوّلاً الى القوّة العاقلة، ثمّ يصيرُ لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً، ثمّ تجعله موجوداً. و يجبُ ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكلّ، على الوجه الثانى.»

لمّا فرغ بيان كيفيّة ارتسام المعقولات فى الجواهر العاقلة، اراد ان يبيّن انّ الاوّل الواجب لذاته و ما يتلوه من المبادى العالية على ایّ نحوٍ من انحاء التّعقّل، يعقل المعقولات، فقسّم المعقولات الى ما يكون عللاً لوجود الاعيان الخارجيّة الّتى هى صورها كتعقّل الانسان عملاً غريباً، يسبقه احدٌ الى ذلک و ايجاد ما يعقله بعد ذلک و يسمّى علماً فعليّاً، و الى ما يكون معلولات للاعيان الخارجيّة، كتعقّل الانسان شيئاً شاهد صورته و يسمّى علماً انفعاليّاً. و نفى الّصنف الثانى عن الاوّل ـ تعالى ـ لامتناع انفعاله عن غيره.

* تنبيهٌ *

«كلّ واحدٌ من الوجهين، قد يجوز ان يحصل من سببٍ عقلىّ مصوّر لموجود الصّورة فى الاعيان او غير موجودها بعد فى جوهرٍ قابل للصّورة المعقولة، و يجوزُ ان يكون للجوهر العقلىّ من ذاته، لا من غيره. و لو لا ذلک، لذهب العقول المُفارقة الى غير النّهاية، و واجبُ الوجود، يجبُ ان يكون له ذلک عن ذاته.»

هذه قسمةٌ اُخرى لكلّ واحدٍ من القسمين المذكورين. و تقريره ان يقال: كلّ صورة معقولة، شىءٌ موجودٌ فى الاعيان، اعنى كلّ تعقّل انفعالىّ، او شىء لم يوجد بعد فى

---

١ - قوله: «الصّور العقلية، قد يجوزُ بوجه ما، ان تستفاد»، العلمُ امّا ان يكون مستفاداً من الامر الخارجى و هو الانفعالى، او الامر الخارجى مستفادٌ منه و هو الفعلى، او لا هذا و لا ذاک، كالعلم بالمُمتنعات. فقوله: و يجبُ ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكُلّ على الوجه الثّانى، منظورٌ فيه، لانّ انتفاء الوجه الاوّل، لا يدُلّ على تحقّق الثّانى. و الجواب: انّ المُراد، علم اللّه تعالى بالموجودات الخارجية، و لمّا استحال كونه على الوجه الاوّل، وجب ان يكون على الوجه الثّانى و حاصلاً له من ذاته، لا من غيره، لما مرّ من امتناع احتياجه الى الغير، فى الصفات الحقيقة، م.

الاعیان، اعنی کلّ تعقّل فعلی، فامّا ان یحصل من سببٍ عقلی، کالعقل الفعّال یصوّرها فی جوهرٍ ما، عاقلٌ بالقوّة قابلٌ لتلک الصّور، و امّا ان یحصل من ذات ذلک الجوهر لا من شیءٍ خارج عنه، و الحاصلُ من الغیر، ینتهی الی الحاصل من الذّات و الّا لتسلسلت الاسباب، اعنی العقول المُفارقة الی غیر النّهایة، و قد بانت استحالة ذلک، فاذن الجوهر الّذی یحصل تعقّلاته من ذاته موجود، و الاوّل الواجب تعالی یجبُ ان یکون علمه فعلیّاً کما مرّ و حاصلاً له من ذاته، لا من غیره لما مرّ ایضاً.

و اعلم انّ فی وجود الصّور المعقولة فی ذات العاقل من ذاته نظراً، لانّ الفاعل لا یکون قابلاً، و فی وجود الانفعالات منها ایضاً نظراً آخر، لانّ العقل بالقوّة، لا یخرج الی الفعل عن غیر مخرج خارجیّ کما مرّ فی النّمط الثّالث.

* اشارةٌ *

«واجبُ الوجود یجبُ ان یعقل ذاته بذاته، علی ما تحقّق، و تعقّل ما بعده من حیث هو علّة لما بعده و منه وجوده، و تعقل سائر الاشیاء من حیث وجوبها، فی سلسلة التّرتیب، لنازل من عنده طولاً و عرضاً.»

لمّا تقرّر انّ علم الاوّل تعالی، فعلیٌّ ذاتیٌّ، اشار الی احاطته بجمیع الموجودات(۱)،

---

۱ - قوله: «اشار الی احاطته بجمیع الموجودات»، المطلوبُ انّ اللّه تعالی، عالمٌ بجمیع الموجودات و ذلک لانّه عالمٌ بذاته و ذاته علةٌ لجمیع الموجودات و العلمُ بالعلة یقتضی العلم بالمعلول، لانّ العلم التّام بالعلة، هو العلم بها من جمیع الوجوه. و من تلک الوجوه، کونها مستلزمة للوازم، و ذلک یتضمّنُ العلم باللوازم، فیکون اللّه تعالی، عالماً بجمیع الاشیاء، لانّها معلولة، لازمة له امّا طولاً، کالمعلولات المُترتّبة المُنتهیة الیها، و امّا عرضاً کسلسلة الحوادث، فانّها لا ینتهی الیه فی الطّول، اذ قبل کل حادثٍ حادث، لا الی اوّل، بل فی العرض، فانّ کُلّ واحدٍ من الحوادث، لامکانه مستندٌ الیه بالوسایط.

و اعلم انّ استدلال القوم علی هذا المطلوب، هو انّ اللّه تعالی عالمٌ بذاته، و ذاته علة لجمیع الاشیاء و العلم بالعلّة، یوجب العلم بالمعلول، فیکون اللّه تعالی عالماً بجمیع الاشیاء.

فورد علیه انّه ان اُرید أنّ العلم بالعلّة من حیث ذاتها المخصوصة، یوجبُ العلم بالمعلول، فهو ممنوع و لا دلالة علیه، و ان اریدَ العلم بالعلة، من حیث انّه علة للمعلول، موجبٌ للعلم به، فهو

فذكر انّه يعقل ذاته بذاته، لكونه عاقلاً لذاته، معقولاً لذاته، على ما تحقّق فى النّمط الرابع.

و يعقل ما بعده، يعنى المعلول الاوّل من حيث هو علّة لما بعده، و العلمُ التامّ بالعلّة التّامّة، يقتضى العلم بالمعلول، فانّ العلم بالعلّة التّامّة، لا يـتمُّ عـن غـير العـلم بكـونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها. و هذا العلم، يتضمّنُ العلم بلوازمها الّتى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها، و يعقل سائر الاشياء الّتى بعد المعلول الاوّل من حيث وقـوعها فـى سلسلة المعلوليّة النّازلة من عنده، امّا طولاً، كسلسلة المعلولات المُترتّبة المُنتهية اليه فى ذلك التّرتيب، او عرضاً كسلسلة الحوادث الّتى لا تنتهى فى ذلك التّرتيب اليه، لكنّها تنتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه و هو احتياجٌ عرضىّ، يتساوى جميع آحاد السّلسلة فيه بالنّسبة اليه تعالى.

* اشارةٌ *

«ادراك الاوّل للاشياء من ذاته فى ذاته، هو افضل انحاء كون الشّىء مُدرِكاً و مُدرَكاً، و يتلوهُ ادراك الجواهر العقليّة اللازمة للاوّل، باشراق الاوّل و لما بعده منه من ذاتـه، و بعدهما الادراكات النّفسانيّة الّتى هى نقش و رشم، عن طبائع عقلىّ متبدّدُ المـبادى و المناسب.»

باطلٌ، لانّ العلم بكونه علّة للمعلول، موقوفٌ على العلم بالمعلول، فامتنع ان يكون موجباً له و علّة.

ففسّر الشّارحُ العلم بالعلّة بالعلم التّام، و غير عبارة الايجاب الى الاقتضاء، تعادياً مـن ورود الاشكال، لكن لو لم يمنع كون اللّه تعالى عالماً بذاته من جميع الوجوه: فلا مانع من ايراد المنع من غيره، مع انّ تلك القاعدة، مُستعلمةٌ عند القوم فى ساير الموارد، فلا يتمّ كلامهم فيها اصلاً.

فالصّواب: انّ كلامهم، هو انّ العلم بالعلّة التّامة، يوجبُ العلم بالمعلول، لانّ العلم التّام بـالعلة موجب، و العلم بهذه المقدمة، ضرورىٌ و لا يشك عاقل، فى انّ من علم جميع علل وجود شىء علم وجوده، و من علم جميع علل، عدم شىء علم عدمه. و لمّا كان ذاته ـ تعالى ـ علة تامة للمعلول الاوّل، لزم من العلم بها، العلم به، ثمّ انّه لوقع اللّه ـ تعالى ـ علة تامة لغيرِهِ، فليزمُ علمه تعالى به ايضاً، و هكذا، لمّا كان اللّه تعالى عالماً بالعلل التّامة لجميع الممكنات كان عالماً بها قطعاً، و سيجىءُ لهذا زيادة تقرير و توضيح، م.

اقول: للادراک اعتبارٌ من حیث هو ادراک، و اعتبارٌ من حیث هو حالٌ ما للمدرک، و یختلفُ مراتبه بکلّ واحدٍ من الاعتبارات، امّا اختلافه بحسب ماهیّته، فلکونه تارةً احساساً، و تارةً تخیّلاً، و تارةً توهّماً، و تارةً تعقّلاً.

و امّا اختلافه بحسب القیاس المدرک[۱]، فلکون الادراک العقلیّ المُقتضی لکون المُدرک فاعلاً، اتّم وجوداً من الادراک الانفعالیّ المُقتضی لکونه منفعلاً، و ایضاً لانّ هذا مفیدُ وجود، و ذاک مستفاد من وجود.

و امّا اختلافه بحسب القیاس الی المدرک، فلکون المدرک، المجرّد من المادّة اتمّ فی کونه مدرکاً من المغموس فیها، و المُدرک بعلّته اتمّ من المدرک بمعلوله، و لمّا کان هذا هکذا و کان العلم التامّ بالعلّة التامّة مقتضیاً للعلم التامّ بمعلولها، و لم یکن العلم التامّ بالمعلول علماً تامّاً بعلّته، فانّ العلّةمن حیث هی تامّة، توجبُ معلولها المعیّن من حیث هو هو و المعلول من حیث هو معلول، لا یقتضی علّته المعینة، انّما یقتضی علّة ما لوجوده، بل العلم بالعلّة، یقتضی العلم بماهیّة المعلول و انیّته، و العلم بالمعلول، یقتضی العلم بانّه العلّة، دون ماهیّتها کان اکمل الادراکات فی ذواتها ادراک الاوّل، لذاته بذاته کما هی، و لجمیع ما سواء ایضاً بذاته، من حیث هو علّة تامّة لها.

و هو ایضاً افضل انحاء کون الشّیء مدرکاً لانّه فعلیٌّ ذاتیٌّ، و افضل انحاء کون الشّیء مدرکاً لانّه تامٌّ حاصلٌ من الوجه الّذی یجب ان یحصل. و یتلوهُ ادراک الجواهر العقلیّة، و امّا ادراکها للاوّل، فغیرُ ممکنٍ من ذواتها المعلولة الّا انّ الاوّل لمّا کان معقولاً لذاته و هی عاقلةٌ لذواتها عقلیّته باشراق الاوّل علیها، ثمّ عقلت ما دون الاوّل من الاوّل، تعقلاً دون تعقل الاوّل[۲] ایّاها.

---

۱ - قوله: «اما اختلاف بحسب القیاس الی المدرک»، اذ کان المدرک مادیاً، یتوقّفُ العلم به علی الاحساس و انتزاع صورته، فیکون المجرّد عن المادة، اتمّ فی المدرکیة، م.

۲ - قوله: «عقلت مادون الاوّل من الاول، تعقلاً دون التّعقل الاول»، امّا اوّلاً، فلانّ تعقلها من الاوّل انفعالیٌ و علم الاوّل فعلیٌ، و امّا ثانیاً، فلانّ الاوّل، لمّا کان منقطعُ العلایق عن المادّة، لا یشوبه شاغل و لا یحجبه عن غیره صاحب، کان ادراکه اتمّ، اذا قوّة الادراک و ضعفه، بحسب التّجرّد عن المادّة و عدمه. فما کان اقوی تجرداً، کان اقوی ادراکاً. و امّا العقول، فلمّا کان

و يتلوهُ ادراک النّفوس المُستفادة من طرق الحواسّ و التخيّلات و غيرها و هی كلّها نقش و رشم عن طبائع عقلیّ، لانّ مخرجها من القوّة الی الفعل، عقل متصوّر بصور المعقولات، فينطبعُ منه فيها بعض تلک الصّور، بحسب استعداداتها و اتّصالها بذلک العقل و هی ادراکات متبدّدةُ المبادی، لانّ بعضها، يحصل من الاستدلال بالعلّة علی المعلول، و بعضها بالعکس و بعضها من طرقٍ غيرها، و متبدّدة المُناسبات لانّها تارةً تنتقل من العلم

وجوداتها مقترنةٌ بالماهيّات و الماهية، كالمادة، ففيها شائبةٌ من المادة، فلا جرم يكون ادراكها ادون مرتبة من ادراک الاول.

و اعلم انّ كلام الشارح، انّ ادراک العقول باشراق الاول، لانّه معقولٌ لذاته و المعقول عاقلةٌ لذاتها، فهی تعلّقه باشراق الاوّل، و امّا ادراک دون الاول، فمن الاوّل ايضاً، لكنّه دون ادراک الاوّل ايّاه و هذا لانّه يوهمُ انّ الضّماير فی قوله: و لما بعده منه من ذاته، يعود الی الاوّل، حتّی يكون معنی الكلام، انّ ادراک العقول، لما بعد الاوّل من ذاته.

فقوله من ذاته، بدلٌ من قوله: منه، و الفهم السّليم، يقتضی بانّها راجعة الی العقل، ای ادراک العقل و هو معلولاته من ذاته، بخلاف ادراكه الاوّل، لانّه من ذاته، بل باشراق الاول و هو عنه. قال الامام فی شرح هذا الفصل: مراتبُ العلوم ثلاثة: اولها، علم الاول، فانّ علمه بذاته و بغيره من ذاته، لما مرّ من ان علمه بذاته، علّة لعلمه بغيره، ثمّ علم المعقول لعللها و معلولاتها، لكن علمها لعللها، ليس لها من ذواتها، لانّهم زعموا انّ العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول و العلمُ بالمعلول، لا يوجبُ العلم بالعلة، و الفرقُ انّ العلة المعيّنة لذاتها و المخصوصة موجبة للمعلول، المخصوص فمتی علمت العلة بذاتهاالمخصوصة، علم ذلک المعلول، و امّا المعلول، فاحتياجه الی العلّة، ليس لذاتها المخصوصة، بل لامكانه و الامكانُ لا يحوج الی علة مخصوصة، بل الی علةٍ ما، و الّا افتقر كُلّ معلول الی تلک العلة، فما لم يكن، تعيّن المعلول من لوازمٍ من ذاته، لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلّته المعيّنة، فالعقول عالمٌ بذواتها من ذواتها، لانّها مجردة. و لمّا لم يوجب العلم بالمعلول، العلم بالعلة فهی لا يعلم عللها من جهة ذواتها، بخلاف معلولاتها، لانّ العلم بذواتها، موجبٌ للعلم بها، ثمّ علم النّفوس، فانّه حادثٌ بحدث من فيض العقول، بحسب استعدادات مختلقة، هذا كلام الامام، و هو مصرّحٌ بما ذكرنا.

و ليت شعری، اذا قيّد العلم بالتّام، كيف يفرق بين القضيتين، فانّ العلم بالمعلول، من جميع الوجوه، يقتضی العلم بالعلة، كما انّ العلم بالعلة من جميع الوجوه، يقتضی العلم بالمعلول، م.

بالشّیء الی العلم بما یشابهه، و تارةً الی العلم بما یقابله، و تارةً علی وجوه غیرها، فهی انقص مراتب الادراکات، و قد حصل ایضاً من جمیع ذلک انّ الادراک، یقعُ علی اصناف الادراکات بالتّشکیک.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«و لعلّک تقول: ان کانت المعقولات، لا تتّحد بالعاقل و لا بعضها مع بعض لما ذکرت، ثمّ قد سلّمت انّ واجب الوجوب، یعقل کلّ شیّ، فلیس واحداً حقاً، بل هناک کثرة، فنقول: انّه لمّا کان تعقل ذاته بذاته، ثمّ یلزم قیومیّته عقلاً بذاته لذاته، ان یعقل الکثرة، جائت الکثرة لازمة متأخّرة، لا داخلة فی الذّات مقوّمةً لها، و جائت أیضاً علی ترتیب، و کثرة اللوازم من الذّات، مباینةٌ او غیر مباینةٍ، لا یثلم الوحدة و الاوّلُ یعرض له کثرة لوازم اضافیّة و غیر اضافیّة و کثرة سلوب، و بسبب ذلک کثرة الاسماء، لکن لا تأثیر لذلک فی وحدانیّة ذاتِهِ.»

تقریرُ الوهم ان یُقال: انّک ذکرت انّ المعقولات، لا تتّحدُ بالعاقل و لا بعضها ببعض، بل هی صور متباینة متقرّرة فی جوهرالعاقل، و ذکرت انّ الاوّل الواجب، یعقل کُلّ شیء، فاذن معقولاته صورٌ متباینةٌ متقرّرةٌ فی ذاته، و یلزمک علی ذلک ان لا یکون ذات الاوّل الواجب، واحداً حقّاً بل تکون مشتملةً علی کثرة.

و تقریر التّنبیه، ان یُقال: انّ الاوّل، لمّا عقل ذاته بذاته و کان ذاته علّةً للکثرة، لزمه تعقّل الکثرة، بسبب تعقّله لذاته بذاته، فتعقّله للکثرة، لازمٌ معلولٌ له، فصور الکثرة الّتی هی معقولاته، هی معلولاته و لوازمه مترتّبة ترتّب المعلولات.

فهی متأخرةٌ عن حقیقة ذاته، تأخّر المعلول عن العلّة، و ذاته لیست بمتقوّمة بها و لا بغیرها، بل هی واحدة و تکثّر اللوازم و المعلولات، لا یُنافی وحدة علّتها الملزومة ایّاها، سواء کانت تلک اللوازم متقرّرةٌ فی ذات العلّة، او مباینة لها، فاذن تقرّر الکثرة المعلولة فی ذات الواحد القائم بذاته المتقدّم علیها بالعلّیّة و الوجودُ لا یقتضی تکثّره. و الحاصل: انّ الواجب واحدٌ و وحدتُهُ لا تزول بکثرة الصّور المعقولة المتقرّرة فیه، فهذا تقریر التّنبیه و باقی الفصل ظاهرٌ.

و لا شکّ فی انّ القول بتقرّر لوازم الاولّ فی ذاته، قولٌ بکون الشّیء الواحد قابلاً و

فاعلاً معاً، و قول بكون الاوّل موصوفاً بصفات غير اضافيّة و لا سلبيّة[١] على ما ذكره الفاضل الشارح، و قول يكونه محلّاً لمعلولاته الممكنة المُتكثّرة تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً و قول بانّ معلوله الاوّل غيرُ مباينٍ لذاته، و بانّه تعالى، لا يوجدُ شيئاً ممّا يباينه بذاته، بل بتوسّط الامور الحالّة فيه، الى غير ذلك ممّا يخالف الظّاهر من مذاهب الحكماء القُدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى.

و افلاطون، القائلُ بقيام الصّور المعقولة بذاتها، و المشّائون القائلون باتّحاد العاقل بالمعقول، انّما ارتكبوا تلك المحلّات حذراً من التزام هذه المعانى. و لو لا انّى اشترطتُ على نفسى، فى صدر هذه المقالات ان لا اتعرّض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفاً لما اعتمده، لبيّنت وجه التّفصّى من هذه المضائق و غيرها بياناً شافياً، لكن الشّرط املك و مع ذلك، فلا اجدُ من نفسى رخصةً، لا اشير فى هذا الموضع الى شىءٍ من ذلك اصلاً، فاشرتُ اليه اشارةً خفيّةً يلوح الحقّ منها لمن هو ميّسرٌ لذلك .

اقول: العاقلُ[٢] كما لا يحتاجُ فى ادراک ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته الّتى بها

---

١ - قوله: «و قول بكون الاوّل موصوفاً بصفات غير اضافية و لا سلبيه»، قد اجمع الحكماء على انّه يمتنع ان يتّصف بصفات غير اضافية و لا سلبيّه و الّا لزم ان يكون فاعلاً قابلاً، و قول بانّ المعلول الاوّل، غير مباينٌ لذاته، لانّ علم اللّه تعالى، لمّا كان هو حصول الصّورة فيه و العلم مقدّمٌ على الايجاد، فيعلم العقل الاوّل اولاً، ثم يوجده، فيكون صورة العقل الاوّل مستنده اولاً اليه تعالى، ثمّ العقل الاوّل، فالمعقول الاوّل، لا يكون معلولاً اوّلاً و هو مقارنٌ لا مباين له، م.

٢ - قوله: «اقول العاقل»، يزعم الشّارح، انّ علوم اللّه ـ تعالى ـ عين معلولاته، و لمّا كانت المطلب دقيقاً يستبعده ارباب التّحصيل فى بادى النظر. و كان طريق التّعليم ان يقدّم قياسُ الشّعر، ثمّ الخطاب، ثمّ الجدل، ثمّ البرهان. و لم يكد ينتظم هناک قياس الشّعر لبعد المقام عن التّخيل. و كان قدم من المقدّمات، ما يمكن ان يحاول بها، ثمّ شرع فى اثبات مطلبه، بتقديم مقدّمات خطابية، تحصل الظّن، ثمّ تدرج الى البرهان حتّى يحصل اليقين .

الدّليل الجدلى، فان يقال: بناء على الدّرس السّابق، علم اللّه ـ تعالى ـ بغيره، يجب ان يكون نفس غيره، لانّ علم اللّه تعالى، امّا يكون ثابتاً، او لا يكون، و الثّانى، مذهب القُدماء، و الاوّلُ امّا ان يكون نفس اللّه تعالى، او نفس معلوله، او لا هذا و لا ذلک.

و محالٌ ان يكون نفس اللّه تعالى، لتعدّد العلوم، بتعدّد المعلومات، فانّ العلم بزيد، مغايرٌ للعلم

بعمرو، بالضرورة فلو کان علم اللّه تعالی، عین ذاته، لزم تعدّد ذاته او اتّحاد امورٍ مختلفة، فبقی ان یکون نفس معلوله، و الثّالث ایضاً باطلٌ، لانّه امّا یکون قائماً باللّه، فیلزم الکثرة فی ذاته و انّه قابلٌ فاعلٌ، او قائما بنفسه، فیلزم المثل الافلاطونیة، او قائماً بمعلولاته، فیلزم ان یکون علم اللّه تعالی، متأخراً عن معلولاته و انّه محال.

و امّا الطّریق الخطابی: فهو انّ ادراک الذّات، لیس بحصول صورة، فانّه لو کان بحصول صورة، وجب ان یکون بین الذّات و الصّورة، امتیازٌ لکن لا امتیاز بـالماهیّة لاتّـحادهما فـیهما، و لا بالعوارض، لانّ الصّورة لمّا تحققت فی الذّات، فجمیع عوارضها عوارضها و اذا لم یحتج العاقل فی ادراک ذاته الی صورة، لم یحتج فی ادراک ما یصدر من ذاته الی صورة، و اعتبر فی نفسک، فانّک اذا تعقلتَ شیئاً، حصل لک صورة المعقول بمشارکةٍ من العقول و لا تحتاجُ فی ادراک تلک الصورة الصّادرة منک بالمُشارکة الی حصول صورةٍ اُخری عندک، بل تلک الصورة کافیةٌ فی تعلّقها، فبالاولی انّ ما صدر من العاقل بالذّات، لا یحتاجة فی تعلّقه الی صورة، ثمّ اورد علیه سؤالین، رُبما یتفطّن المُتعلّم منهما؛

احدهما، انّ صورة العقلیّة، انّما یکفی تعقّلها، لکونها حالة فی النّفس و امتناع حصول صـورة اُخری مساویة لها، و هذا بخلاف ما یصدُرُ عن العاقل، فانّه لیس بحال فیه.

الثانی، انّ الصّورة العقلیة، لیست حاصلة عن النّفس، بل النّفس قابلة لها و انّما حصلت الصّورة عن العقول الفعّالة.

و اجاب عن الاول، بانّ کون الصّورة حالة فی النّفس، لیس شرطاً فی التّعقل و الّا لم یکف نفس ذا تنافی، تعقّل ذاتنا، بل حلول الصّورة فی النّفس، شرطاً لحصول الصّورة الذّی هو تعقّلها حتّی ان حصلت الصّورة لها بوجه آخر، غیر الحلول، حصل التّعقل.

و عن الثانی، بانّ حصول الشّیء عن الفاعل، حصولٌ للفاعل، فیکون حصول لغیر ذلک الشیء و هو التّعقل، اذ لا معنی للتّعقل الّا حصول الشّیء للمجرّد، و حصول الشّیء القابل، اضعف فی کونه حصولاً لغیره، من حصول الشّیء للفاعل و اذا کان الثّانی کافیاً فی التّعقل، کفی الاوّل بطریق اولی.

و الی هذا السؤال و الجواب، اشار بقوله: و معلومٌ ان حصول الشّیء، الی آخره، ثمّ لما استحصل ظنّ المُتعلّم بمطلوبه بهذه المُقدّمات الخطابیة، برهن علی المطلوب بانّه قد ثبت انّ المبدأ الاوّل عالمٌ بذاته، و ثبت انّ ذاته، علة لمعلوله، و ثبت انّ العلم بالعلة، علة للعلم بالمعلول، فیلزم من

هو هو، فلا يحتاجُ ايضاً فى ادراک ما يصدُرُ عن ذاته لذاته، الى صورةٍ غير صورة ذلک الصّادر الّتى بها هو هو. و اعتبر من نفسک، انّک تعقل شيئاً بصورةٍ تتصوّرها او تستحضرها فى صادرة عنک لا بانفرادک مطلقاً، بل بمشارکةٍ ما من غيرک، و مع ذلک، فانت لا تعقل تلک الصّورة بغيرها، بل کما تعقل ذلک الشّیء بها، کذلک تعلّقها ايضاً بنفسها من غير ان يتضاعف اعتباراً لک المُتعقّلة بذاتک و بتلک الصّورة فقط على سبيل التّرکيب.

و اذا کان حالک مع ما يصدر عنک بمشارکة غيرک هذه، الحال فما ظنُّک بحال العاقل، مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه؟ و لا تظنّ انّ کونک محلّاً لتلک الصّورة لک بوجه آخر، غير الحلول فيک حصل التعقّل من غير حلول فيک هو معلوم انّ حصول الشّیء لفاعله فى کونه حصولاً لغيره، ليس دون حصول الشّیء لقابله، فاذن المعلولات الذّاتيّة للعاقل، الفاعل لذاته، حاصلةٌ له من غير ان يحلّ فيه، فهو عاقلٌ ايّاها، من غير ان تکون هى حالّةٌ فيه.

و اذا تقدّم هذا، **فاقول**: قد علمت انّ الاوّل عاقلٌ لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته فى الوجود، الّا فى اعتبار المُعتبرين على ما مّر، و حکمت بانّ عقله لذاته، علّة

هذه المقدّمات، ان حصول المعلول نفس تعقّله، فانه لمّا کانت العلّتان مُتّحدتين، يلزم ان يکون المُعلولان، متحدين لا محالة، فکما انّ تغاير العلّتين، ليس الّا فى الاعتبار، کذلک تغاير المعلولين، فجميع الجزئيات و الکليات، حينئذٍ صدرت من اللّه تعالى و الصّدورُ هو عين التّعقل، فليزم ان يکون اللّه تعالى عالماً بها من غير کثرةٍ فى ذاته، و امّا الجواهر العقليّة، فلها صنفان من التّعقل، احدُهُما علماً بمعلولاتها و هو غير معلولاتها و الآخرُ بما عدا معلولاتها، کعلمها باللّه و کعلمها المقدّمات، فان هذه العلوم، يکون بحصول صورتها على طريق الاشراق من المبدء الاوّل.

فالحاصل: انّ علم اللّه بالاشياء، هو تميّز الاشياء عنداللّه، و تميّز الاشياء عنده، هو عين ذاته، ليس بحسب صورةٍ فيه، فاذا نسبت التّميّز الى المعلول، فهو نفس المعلول، فليس فى الخارج الّا ذات اللّه تعالى و ذوات الاشياء، فالعلمُ امّا ان يُقال نفس اللّه، بمعنى تميّز الاشياء عنده، او نفس الاشياء بمعنى تميّز الاشياء. و اعلم انّ هذا الکلام لطيفٌ دقيقٌ جداً، و انّه و ان فرضنا عدم تمامه فى الاستدلال، قویٌ متينٌ فى دفع الاشکال،م.

لعقله لمعلوله الاوّل. فاذا حكمت بكون العلّتين، اعنى ذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضاً اعنى المعلول الاوّل و عقل الاوّل له شيئاً واحداً فى الوجود من غير تغاير كون احدهما مُبايناً للاوّل و الثّانى متقرّراً فيه، و كما حكمت بكون التّغاير فى العلّتين، اعتباريّاً محضاً، فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك.

فاذن، وجود المعلول الاوّل، هو نفس تعقّل الاوّل ايّاه، من غير احتياج الى صورة مستأنفة، تحلُّ ذات الاوّل تعالى عن ذلک، ثمّ لمّا كانت الجواهر العقلّية، تعقلُ ما ليس بمعلولات لها بحصول صورٍ فيها و هى تعقل الاوّل الواجب و لا موجود الّا و هو معلولٌ للاوّل الواجب، كانت جميع صور الموجودات الكلّيّة و الجزئيّة على ما عليه الوجود حاصلة فيها، و الاوّل الواجب، يعقل تلک الجواهر مع تلک الصّور لا بصور غيرها، بل باعيان تلک الجواهر و الصّور، و كذلک الوجود على ما هو عليه.

فاذن، لا يعزُبُ عن علمه مثقال ذرّة[۱]، من غير لزوم محال من المحالات المذكورة، فهذا اصلٌ، ان حقّقتَهُ و بسطتهُ، انكشف لک كيفيّة احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلّية و الجزئيّة، ان شاء اللّه تعالى، و ذلک فضل اللّه يؤتيه من يشاء، و لو لا انّ تلخيص هذا البحث على الوجه الشّافى، يستدعى كلاماً بسيطاً، لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو، لذكرتُ ما فيه كفاية، لكن الاقتصار هيهُنا على هذا الايماء اولى.

* اشارةٌ *

«الاشياء الجزئيّة، قد تعقل، كما تعقل الكلّيّات من حيث تجبُ باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه، يتخصّصُ به كالكُسوف الجزئى، فانّه قد يعقل وقوعه بسبب توافى اسبابه الجُزئيّة و احاطة العقل بها، او تعقّلها، كما تعقل الكلّيّات، و ذلک غير الادراک الجُزئىّ الزمانىّ الّذى يحكم انّه وقع الآن او قبله، او يقع بعده، بل مثل ان تعقل انّ كسوفاً جُزئيّاً يعرض عند حصول القمر و هو جزئىّ ما وقت كذا، و هو جزئىّ ما فى مقابلة كذا.

ثمّ رُبما وقع ذلک الكسوف، و لم يكن عند العاقل الاوّل احاطة بانّه وقع او لم يقع و ان كان معقولاً له، على النّحو الاوّل، لانّ هذا ادراکٌ آخر، جزئىٌّ يحدث مع حدوث المدرک،

---

۱ - «و لا يعزُبُ عن علمه مثقال ذرّة فى السّموات و الارض».- سبا / ۳.

و يزول مع زواله، و ذلک الاوّل، يکون ثابتاً لدهر کلّه و ان کان علماً بجزئیّ و هـو انّ العاقل يعقلُ انّ بين کون القمر فی موضع کذا و بين کونه فی موضوع کذا، يکون کسوف معيّن فی وقتٍ من زمانٍ اوّل الحالين محدود عقله ذلک امرٌ ثابت قبل کون الکسوف و معه و بعده.»

يريدُ التّفرقة بين ادراک الجزئيّات[١] على وجهٍ کلّی، لا يُمکن ان يتغيّر و بين ادراکها

---

١ - قوله: «يريدُ التّفرقة بين ادراک الجزئيات»، حاصلُ کلامه انّ الجُزئيات، طبايعٌ مخصوصة بمخصصات، فلها اعتباران: من حيث هی طبايع، و من حيث هی مـتخصّصةٌ بـالمخصّصات، فتعقّلها من حيث هی طبايع، تعقّلها على وجهٍ کلی، و تعقّلها من حيث هی متخصّصة، تعقّلها على وجه جزئی و احکامها بالحيثيّة الأُولى لا يتغيّر، بخلافها بالحيثيّة الثّانية.

و نحن نقول: الجُزئيات من حيث انّها متخصّصة بمخصّصات مـعلولات الواجب. و قـد تـقرّر عندهم، انّ العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول، فيکون اللّه تعالى عالماً بالجزئيات من تـلک الحيثيّة، فلو کانت متغيّرة من تلک الحيثية، يلزم تغيّر علم اللّه و انّه محال، فهذا الکـلام مـن الشّارح، يُناقض ما صرّح القوم به، بل ما صرّح به فی تحقيق علم اللّه تعالى.

و الحقُّ الصّريح الّذی لا يشوبه الشّبهة، انّ تعقّل الجزئيات من حيث انّها متعلّقةٌ بزمان تعقّل، بوجهٍ جزئی متغيّر، و من حيث انّها غيرُ متعلّقةٌ بزمان تعقّل، على وجه کُلّی، لا تغيّر. و قد بيّن الوجه الّذی لا يتعلّق بالزّمان بالوجوب عن اسبابها، فانّ من عقل الجزئيات، من حيث يجبُ باسبابها، حصل عنده صور الموجودات المترتبّ و لا يتغيّر العلم بها بتغيّرها فی احوالها قطعاً، لانّ هذا الوجه، لا يتغيّرُ بالزّمان ضرورة انّ وجوب المعلول عن العلّة التّامة، ليس بزمانی و لا تعلّق له بالزّمان اصلاً.

و توضيح ذلک: انّ الممکن، يتساوى وجوده عدمه بالنّظر الى ذاته، فاذا وجد اسباب وجوده، وجب وجوده، و اذا وجد اسباب عدمه، امتنع وجوده. و کُلّ عاقل، ما لم يعقل اسباب وجوده و اسباب عدمه، يکون متردّداً فی وجوده و عدمه.

و اذا اعرف اسباب وجوده، عرف انّه يجبُ ان يوجد و اذا عرف اسباب عدمه، عرف انّه يمتنعُ و لا يکونُ عند امکان الوجود او امکان العدم، و اذا عرف اکثر اسباب وجوده، ظنّ وجوده و يغلب ذلک الظّنّ، بحسب عرفان کثرة الاسباب، مثاله انّ وجدان الکنز لزيد، يُمکن ان يکون و يُمکن ان لا يکون و اذا عرفنا انّ زيداً سيمشی الى زواية و عرفنا ما على رأس الکنز من الخشبة و

علی وجهٍ جزئی، یتغیّرُ بتغیّرها لیبیّن انّ الاوّل ـ تعالی ـ بل کُلّ عاقل، فهو انّما یدرک الجُزئیّات من حیث هو عاقل، علی الوجه الاوّل، دون الثانی و ادراکها علی الوجه الثّانی، لا یحصل الّا بالاحساس و التخیّل او ما یجری مجراهما من الآلات الجسمانیّة.

و قبل تقریر ذلک، نقول: کلّیّة الادراک و جزئیّته تتعلّقان بکلّیّة التّصوّرات الواقعة فیه و جزئیّتها، و لا مدخل للتّصدیقات فی ذلک، فانّ قولنا: هذا الانسان، یقول هذا القول فی هذا الوقت، جزئیٌّ و قولنا: الانسانُ یقول القول فی وقت، کلّی و لم یتغیّر فیهما الّا حال الانسان و الوقت.

و القول بالجزئیّة و الکلّیّة و کُلّ جزئیّ یتعلّقُ به حکم، فله طبیعة توجد فی شخصه، انّما تصیرُ تلک الطّبیعة جزئیّة، لا یدرکها العقل و لا یتناولها البُرهان و الحدّ بسبب انضیاف معنی الاشارة الحسیّة الیها، او ما یجری مجراها من المخصصّات الّتی لا سبیل

غیرها مُنکسرٌ بحرکة زید، لم یعرض لنا شکٌّ فی انّه یجد الکنز، فقد علمنا وجوب وجدان الکنز، بحسب معرفة الاسباب، و هکذا حال المُنجّم، یحکم بحوادث، حین یعرف اسبابها، و لمّا لم یعرف جمیع الاسباب، بل بعضها، یعرض له الغلط فی بعض الاحکام.

و اللّه سبحانه، لمّا کان محیطاً بجمیع اسبابِ کُلّ ممکن، فلابُدّ ان یکون محیطاً بجمیع المُمکنات و بامتناع وجودها حین علم اسباب عدمها، فلا امکان فی علم اللّه تعالی، لانّه منزهٌ عن التّردد و الشّک. فاللّه تعالی، یعلمُ جمیع الحوادث الجزئیة و ازمنتها الواقعة هی فیها، لا من حیث انّ بعضها واقعُ الآن و بعضها فی الزّمان الماضی و بعضها فی الزّمان المستقبل و الحال، فانّ العلم بالجُزئیات، من هذا الحیثیة متغیرٌ بحسب تغیّر الماضی و المستقبل و الحال، بل علماً متعالیاً عن الدّخول تحت الازمنة ثابتاً ابد الدهر.

و مثاله انّ المنجّم اذا علم القمر یتحرّکُ فی کل یوم کذا، و الشّمس ایضاً یتحرّکُ فی کُلّ یوم کذا، یعلم انّه یحصل بینهما مقارنة او مقابلة حین وصولها الی نقطة اول الحمل، فی وقت معیّن، و هذا العلمُ ثابتٌ له، حال المُقارنة و قبلها و بعدها، و امّا اذا علم انّ الیوم، یحصل المُقارنة، فاذا مضی الیوم، فانّ علم بذلک کان جهلاً و الّا یلزم التّغیر.

و الحالُ انّ المُجرّدات من الازال الی الابد، معلومةٌ للّه تعالی، کُلّ فی وقته، لیس فی علمه «کان» و «کاین» و «یکون»، بل هی حاضرةٌ عنده فی اوقاتها ازلاً و ابداً. و امّا کان و کاین و یکون، فهی بالنّسبة الی علوم المُمکنات، هکذا ینبغی ان یحقّق هذا المقام و یحترز عمّا یسرع الیه الاوهام.

الى ادراكها الّا الحسّ و ما يجرى مجراه. فان أُخذت تلك الطّبيعة مُجردّة عن تلك المخصصّات، صارت كلّيّة يدركُها العقل و يتناولها البُرهان و الحدّ، و كان الحكم المتعلّق بها حين كونها جزئيّة باقياً بحاله، اللّهم الّا ان يكون الحكم متعلّقاً بالامور المخصصّة من حيث هى مخصصّة.

و اذا ثبت هذا فنقول: كُلّ من ادرک علل الكائنات من حيث انّها طبائع، و ادرک احوالها الجُزئيّة و احكامها كتلافيها، و تباينها، و تماسّها، و تباعدها، و تركّبها، و تحلّلها من حيث هى متعلّقة بتلک الطبائع، و ادرک الامور الّتى تحدث معها، و بعدها، و قلبها من حيث يكون الجميع واقعةٌ فى اوقات يتحدّدُ بعضها ببعض، على وجه لا يفوته شىء أصلاً فقد حصل عنده صورةُ العالم، منطبقة على جميع كلّيّاته و جزئيّاته الثّابتة و المُتجدّده المُتصرمّة الخاصّة بوقتٍ، دون كما عليه الوجود غير مُغايرة ايّاها بشىء، و تكون تلک الصّورة بعينها منطبقة على عوالم آخر، لو حصلت فى الوجود مثل هذا العالم بعينه، فتكون صورة كلّيّة مُنطبقة على الجُزئيّات الحادثه فى ازمنتها غير مُتغيّرة بتغيّرها، هكذا يكون ادراک الجزئيّات على الوجه الكلّىّ. و نعود الى شرح الكتاب:

فقوله : «الاشياء الجُزئيّة قد تعقل كما تعقل الكلّيّات»، اشارةٌ الى ادراكها من حيث هى طبائع مجرّدة عن المخصّصات المذكورة، و قيّدها بقوله: «من حيث تجب باسبابها»، ليكون الادراک لتلک الاشياء مع كونه كلّياً يقينيّاً غير ظنىّ، ثمّ قال: «منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه»، اى منسوبة الى مبدأ طبيعته النّوعيّة، موجودة فى شخصه[1]، ذلک

١ - قوله: «اى منسوبة الى مبدأ طبيعته النّوعية موجودة فى شخصه»، يعنى: كما اذا اخذ الجزئيات من حيث انّها طبايع، كذلک اخذ الاسباب من حيث هى طبايع، فالعلم بالجزئيات من حيث انّها طبايع، بحسب اسباب موجودة كذلک لا يتغيّر.

و قوله: و انّما نسبها الى مبدأ كذلک: اى انّما قال: منسوبة، و لم يقل: معلولة لمبدأ نوعه فى شخصه، لانّ الجُزئى ـ من حيث انّه جزئى ـ لا يمكن ان يستند الى الطّبيعة من حيث هى، بل الى علة جزئية.

و اقول: لو كان الكلام فى الجُزئيّات، من حيث انّها طبايع، فمن الجايز استنادها فى الطّبايع،

لانّها غيرُ موجودة فى غير ذلک الشّخص، بل مع تجوير انّها موجودة فى غيره.

و المُراد انّ تلک الاشياء، انّما تجبُ باسبابها من حيث هى طبائع ايضاً، ثمّ قال: «يتخصّص به»، اى يتخصّص تلک الجزئيّات بطبيعة ذلک المبدأ. و انّما نسبها الى مبدأ كذلک، لانّ الجزئىّ ـ من حيث هو جزئىّ ـ لا يكون معلولاً لطبيعة غير جزئيّة و لا الطّبيعة علّة له من حيث هو كذلک.

و باقى كلامه ظاهرٌ الى قوله: «وهو انّ العاقل يعقل انّ بين كون القمر فى موضع كذا»، الى آخره، معناه انّ من يعقل انّ بين كون القمر فى اوّل الحمل ـ مثلاً ـ و بين كونه فى اوّل الثّور، يكون كسوف معيّن فى وقت محدود من زمان كونه فى اوّل الحمل، كالوقت الّذى سار القمرُ فيه من اوّل الحمل، عشر درجات فانّما يكون تعقّل ذلک العاقل لهذه الامور امراً ثابتاً قبل وقت الكسوف و معه و بعده. فظهر من هذا البيان، انّ تحديد زمان الكسوف، بزمان اوّل الحالين، اعنى كون القمر فى اوّل الحمل واجبٌ، فانّ وقت الكسوف انّما يتحدّدُ به او بما يجرى مجراه، و ليس زيادة غير محتاج اليه كنا ظنّهُ الفاضل الشارح.

* تنبيهٌ و اشارةٌ *

«قد تتغيّر الصّفات للأشياء على وجوه.»

هذا الفصل، يشتملُ على قسمة الصّفات(۱) الى اصنافها، و بيان ما يتغيّر منها بتغيّر

فمعلومٌ من ذلک انّ الكلام فى الجزئيات، من حيث هى جزئية. و الوجه فى ذلک انّه اشارةٌالى انّ العلم بالاسباب الجزئية المُعيّنة، غير لازم فى العلم بالمُسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المُطلقة، كافٍ فيه، كما انّ العلم بالكسوف الجُزئى، يتوقّفُ على كون القمر فى عقدة معيّنة فى وقت معينة. و كون القمر فى تلک المقدة فى ذلک الوقت، امرٌ كلىّ و ان انحصر نوعه فى شخصه، م.

۱ – قوله: «هذا الفصل، يشتملُ على قسمة الصّفات» الصفةُ امّا اضافةٌ محضةٌ كالابوة و البنوّة، و امّا حقيقةٌ. و الحقيقيةُ أمّا حقيقيّةٌ محضةٌ كالسّواد و البياض، و امّا حقيقية ذات اضافة، و هى امّا ان يتغيّر بتغيّر الاضافة، كالعلم فانّه صفةٌ حقيقيةٌ يوجب تغيّر اضافاته، او لا يتغيّر كالقدرة، على ما ذكره.

الامور الخارجة عن ذات الموصوف و ما لا يتغيّر ليستدلّ بذلک على نفی الصّنف الاوّل عن الواجب الاوّل ـ جلّ ذکره ـ

و تلک القسمة ان يُقال: الصّفة امّا ان تكون متقرّرة فی الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره، و امّا ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره و ليست بمتقرّرة فی ذاته، و امّا ان تكون متقرّرة و مقتضية للاضافة معاً. و هی تنقسمُ الى ما لا يتغيّر بتغيّر المضاف اليه، و الى ما يتغيّر بتغيّره، فهذه اربعة اصناف.

قوله : «و منها مثل ان يكون الشّیء قادراً على تحريک جسم ما، فلو عدم ذلک الجسم، استحال ان يُقال انّه قادرٌ على تحريكه، فاستحال اذن هو عن صفته و لكن من غير تغيّر فی ذاته بل فی اضافته، فانّ كونه قادراً صفةٌ له واحدةٌ تلحقها اضافةً الى امرٍ كلّيّ من تحريک اجسام بحال ما، مثلاً لزوماً اوليّاً ذاتيّاً و يدخل فی ذلک زيد و عمرو و حجارة و شجرة، دخولاً ثانياً، فانّه ليس كونه قادراً مُتعلّقاً به الاضافات المتعينّة تعلّق ما لابُدّ منه،

و تقرير اعتراض الامام على ما فهمه الشارح: انّ الاضافات الّتی للقدره احوال لذات اللّه تعالى بالحقيقة، فاذا جاز تغيّرها، فلم لا يجوزُ جميع تغيّر احوال ذاته، حتّى صفاته الحقيقية؟ و تحرير جوابه، انّه لا نُسلّم انّ الاضافات احوال ذات اللّه تعالى بالحقيقة، بل لعرضٍ، فالعارضُ لذاته هذا الامر الكُلّی الّذی لا يتغيّر. و امّا الجُزئيّات فداخلةٌ تحت ذلک الامر الكُلّی و تابعةٌ له، سلّمناه لكن الاضافات لا وجود لها فی الاعيان و تغيّر الاعتبارات العقليّة لا يضر.

و انت خبيرٌ بانّ الجواب الاوّل، انّما يتوجّهُ لذلک النّقض باضافات القدرة، لكن ظاهرُ كلام الامام النّقض بالاضافات المحضة كقبليّة اللّه تعالى و معيّته و بعديّته بالقياس الى حادث، فانّها لو كانت اموراً موجودة فی الخارج و جاز تغيّرها، جاز ان يحدث فی ذات اللّه تعالى صفة بعد عدمها، او يزول عنها صفة بعد وجودها، و اذا جاز ذلک فيها، فلم لا يجوز فی الصّفات الحقيقيّة؟ و حينئذٍ يتعيّنُ الجواب الثانی.

ـ لا يقال: صفات اللّه تعالى من القدرة و الارادة من الامور الاعتباريّة، لا تقرّر لها فی ذاته عندهم، فلو لم يضر تغيّر الاعتبارات، فلم لا يجوزُ تغيّرها؟

ـ لانّا نقول: تغيّر تلک الصّفات، سلبها عنه ـ تعالى ـ فی بعض الاوقات و انّه محالٌ بخلاف تغيّر الاضافات، فانّ سلبها فی بعض الاوقات، ليس بمحال، م.

فانّه لو لم يكن زيد اصلاً فی الامكان و لم تقع اضافة القوّة الی تحريكه ابداً ما ضرّ ذلک فی كونه قادراً علی التحريک، فانّ اصل كونه قادراً لا يتغيّر احوال المقدور عليها من الاشياء، بل انّما تتغيّرُ الاضافات الخارجيّة فقط، فهذا القسم كالمقابل للّذی قبله.»

و هذا هو الصّنفُ الثالث و هو الصّفة المُتقرّرة فی الموصوف المُقتضية لاضافته الی شیءٍ من خارج الّتی لا تتغيّرُ بتغيّر ذلک الشّیء فی الخارج و ان كانت تتغيّر اضافته الی ذلک الشّیء و هو كالقُدرة الّتی هی هيئة ما للذّات بسببها يصحّ ان يصدر عن تلک الذّات فعل و هی تقتضی كون القادر مُضافاً الی مقدور عليه و لا تتغيّر بتغيّر المُضاف اليه.

فانّ القادر علی تحريک زيد، لا يصيرُ غير قادرٍ فی ذاته عند انعدام زيد و لكن تتغيّر اضافته تلک فانّه حينئذٍ لا يكونُ قادراً علی تحريک زيد و ان كان قادراً فی ذاته.

و السببُ فی ذلک انّ القُدرة تستلزم الاضافة الی امرٍ كلّی، لزوماً اوليّاً ذاتيّاً، و الی الجُزئيّات الّتی تقعُ تحت ذلک الكلّی لزوماً ثانياً غير ذاتیّ، بل بسبب ذلک الكُلّی الّذی تتعلّق الصفة به لا يمكن ان يتغيّر، فلاجل ذلک لا يتطرّق التّغيّر الی الصفة.

وامّا الجزئيّات، فقد تتغيّرو بتغيّرها تتغيّر الاضات الجزئيّة العرضيّة المتعلّقة بها و هذا الصّنف كالمُقابل للاوّل، لانّه صفةٌ متقرّرةٌ ذات اضافة و الاوّل متقرّرةٌ عاريةٌ عن الاضافة.

قوله : «و منها مثل ان يكون الشّیء عالماً بانّ شيئاً ليس ثمّ يحدث الشّیء فيصيرُ عالماً بانّ الشّیء أيس فتتغيّر الاضافة و الصّفة المُضافة معاً، فانّ كونه عالماً بشیء ما تختصّ الاضافة به، حتّی انّه اذا كان عالماً بمعنی كلّی، لم يكف ذلک فی ان يكون عالماً بجزئیّ جزئیّ، بل يكون العلم بالنّتيجة علماً مُستأنفاً يلزمه اضافة مستأنفة و هيئةً للنفس مستجدّةً لها، اضافة مستجدّة مخصوصة غير العلم بالمقدّمة و غير هيئةٍ تحقّقها لا كما كان فی كونه قادراً له بهيئة واحدة اضافات شتّی.

فهذا، اذا اختلف حال المُضاف اليه من عدم او وجود، وجب ان يختلف حال الشّیء الّذی له الصّفة، لا فی اضافة الصّفة نفسها فقط، بل و فی الصّفة الّتی تلزمها تلک الاضافة ايضاً.»

و هذا هو الصّنف الرّابع و هو الصّفة المُتقرّرة فی الموصوف المُقتضية لاضافته الی شیءٍ من خارجِ الّتی تتغير بتغيّر ذلک الشیء فی الخارج و هی كالعلم، فانّه صورة متقرّرة

فى العالم، مقتضية لاضافته الى معلوله المعيّن، و يتغيّرُ بتغيّر المعلوم، فانّ العالم بكون زيد فى الدار، يتغيّر علمه بخروجه عن الدّار، و ذلک لانّ العلم انّما يستلزمُ الاضافة الى معلومه المعيّن و لا تتعلّقُ بغير ذلک المعلوم، بعين التّعلّق الاوّل بخلاف القدرة، فانّ القدرة تتعلّق بالمقدور الكلّى، اوّلاً و بسببه بالمقدور الجزئىّ الّذى يقعُ تحت ذلک الكلّىّ ثانى.

امّا العلم، فانّه اذا تعلّق بالكلّىّ، فلا يتعلّق بالجزئىّ الّذى يقعُ تحت ذلک الكلّى، البتّه الّا اذا استؤنف العلم و جدّد، فتعلّق بذلک الجزئىّ تعلّقاً آخر، و مثالُهُ العلم بانّ الحيوان جسمٌ لا يقتضى بانفراده، العلم بكون الانسان جسماً، ما لم يقترن الى ذلک علم آخر و هو العلم بكون الانسان حيواناً، فاذن العلم بكون الانسان جسماً، علم مستأنفٌ له، اضافة مستأنفة و هيئة جديدة للنّفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً و غير هيئة تحقّق ذلک العلم.

و يلزمُ من ذلک، ان يختلف حال الموصوف بالصفة الّتى تكون من هذا الصّنف باختلاف حال الاضافات المتعلّقة بها، لا فى الاضافات فقط، بل و فى نفس تلک الصّفة.

قوله:«فما ليس موضوعاً للتّغيّر، لم يجز ان يعرض له تبدّل بحسب القسم الاوّل و لا بحسب القسم الثالث، و امّا بحسب القسم الثانى، فقد يجوزُ فى اضافات بعيدة لا تؤثّر فى الذّات.»

لمّا فرغ من احكام الصّفات، اورد قضيّة كلّيّة، و هى انّ كلّ ما لا يكون موضوعاً للتغيّر، لا يجوزُ ان تتبدّل صفاته المُتقرّرة العارية عن الاضافة، و لا صفاته المُتقرّرة المُتعلّقة بالاضافة الّتى تتغير بتغيّر الاضافة، و يجوزُ ان تتبدّل اضافاته اللازمة لصفاتِه المُتقرّرة الّتى لا تتغيّر بتغيّر تلک الاضافات و لا محالة يكون ذلک فى اضافات بعيدة لازمة لزوماً ثانياً. و لا يُمكن ان يكون فى اضافات قريبة لازمة، لزوماً اوّلياً فانّ التّغيّر فيها، يقتضى التّغيّر فى نفس تلک الصفات، و حينئذٍ تصيرُ الذّات موضوعه للتغيّر، فهذا تقريرُ كلامه، و انّما رسم الفصل بالتّنبيه للقسمة المذكوره، و بالاشارة لهذا الحكم الكلّى.

و اعتراض الفاضل الشارح، بانّ الاضافة وجوديّة عندهم، فاذا جوّزوا لتغيّر فيها، فلم لا يجوّزونه فى الصّفات الحقيقيّة؟، ليس بوارد، لانّهم بيّنوا انّ الاضافة الّتى يجوزُ تغيّرها،

لیست ممّا یتعلّق بها الموصوف و لا الصّفة المُتقرّرة فیها بالذّات، بل بالعرض. و معناهُ لیس الّا وقوع الشّیء الّذی یظنُّ انّ الاضافة عارضةٌ له، کالقدرة علی تحریک زید ـ مثلاً ـ تحت ما عرضت الاضافة له، کالقدرة علی التّحریک مطلقاً، علی انّ وجود الاضافة، هو کون الشّیء بحیث یعقل له امر بالقیاس الی غیره، و لا یکون لذلک الامر وجود غیر هذا التّعقّل، فلا یحدثُ من تغیّر الغیر، تغیّر الشیء، بل یحدث منه تغیّر فی الامر المعقول فقط.

* نکتةٌ *

«کونک یمیناً و شمالاً، هو اضافة محضة، و کونک قادراً عالماً، هو کونک فی حالة متقرّرة فی نفسک تتبعها اضافة لازمة او لاحقة، فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة.»

اشارةٌ الی الصّنف الثّانی من الاصناف الاربعة، و ذکر الفرق بینه و بین الصّنفین الاخیرین، لئلّا یلتبس بعضها ببعض، و ذلک ظاهر.

* تذنیبٌ *

«فالواجبُ الوجود، یجبُ ان لا یکون علمُهُ بالجُزئیّات علماً زمانیّاً، حتّی یدخل فیه «الآن» و «الماضی» و «المستقبل»، فیعرض لصفة ذاته، ان تتغیّر، بل یجبُ ان یکون علمُهُ بالجُزئیّات علی الوجه المقدّس، العالی عن الزمان و الدّهر.»

هذا الحکمُ کالنّتیجة لما قبله و هو انّما حصل من انضیاف قولنا: واجب الوجود، لیس بموضوعٍ للتغیّر علی ما ثبت فی النّمط الرّابع، الی الحکم الکلّی المذکور و هو قولنا: کُلّ ما لیس بموضوع للتغیّر، فلا یُجوز ان تتبدّل صفاته علی التّفصیل المذکور.

ثمّ انّ هذا الحکم، یوهمُ مناقضة للقول بانّ الکُلّ معلول للواجب العالم بذاته، و العلمُ بالعلّة، یوجب العلم بالمعلول، فذکر رفعاً لهذا الوهم: انّه یجبُ ان یکون علمه بالجُزئیّات علی الوجه الکلّی الّذی لا یتغیّرُ بتغیّر الازمنة و الاحوال.

و اعلم انّ هذه السّیاقة، تشبه سیاقة الفقهاء فی تخصیص بعض الاحکام[۱] العامّة

---

۱ - قوله: «و اعلم انّ هذه السّیاقة، تُشبهُ سیاقة الفقهاء فی تخصیص بعض الاحکام»، هذا

باحكامٍ تعارضها فى الظواهر، و ذلک لانّ الحکم بانّ العلم بالعلّة، یوجب العلم بالمعلول، ان لم یکن کلّیّاً، لم یمکن ان یحکم باحاطة الواجب بالکلّ، و ان کان کلّیّاً و کان الجزئیّ المُتغیّر من جملة معلولاته، اوجب ذلک الحکم ان یکون علماً به لا محالة.

فالقولُ بانّه لا یجوزُ ان یکون عالماً بـه، لامـتناع کـون الواجب مـوضوعاً للـتّغیّر، تخصیص لذلک الحکم الکُلّیّ، بحکمٍ آخر عارضه فى بعض الصور، و هذا داب الفقهاء و من یجرى مجراهم، و لا یجوزُ ان یقع امثال ذلک فى المباحث المعقولة، لامتناع تعارض الاحکام فیها.

فالصّوابُ ان یؤخذ بیان هذا المطلوب، من مأخذٍ آخر و هو ان یقال: العلم بـالعلّة، یوجب العلم بالمعلول، و لا یوجبُ الاحساس به. و ادراک الجُزئیّات المُتغیّرة ـ من حیث هى متغیّرة ـ لا یُمکن الّا بالآلات الجسمانیّة کالحواسّ و ما یجرى مجراها، و المدرک بذلک الادراک، یکون موضوعاً للتغیّر لا محالة، امّا ادراکها على الوجه الکلّى، فلا یُمکن الّا ان یدرک بالعقل، و المدرک بهذا الادراک، یُمکن ان لا یکون موضوعاً للتغیّر، فاذن الواجب الاوّل و کلّ ما لا یکون موضوعاً للتغیّر، بل کلّ ما هو عاقل، یمتنعُ ان یدرکها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاوّل، و یجبُ ان یدرکها على الوجه الثّانى.

قوله: «و یجبُ ان یکون عالماً بکلّ شىء، لانّ کلّ شىء، لازمٌ له بوسط او بغیر وسط، یتأدّى الیه بعینه قدره الّذى هو تفصیل قضائه الاوّل تأدّیاً واجباً، اذ کان ما لا یجب لا یکون کما عملت.»

هذا تأکیدٌ لاحاطته تعالى بالکلّ.

و **اقول**: فى تقریره: لمّا کان جمیع صور الموجودات[1] الکلّیّة و الجزئیّة الّتى لا نهایة

سؤال واردٌ على ما فهمه، لا على ما حقّقناه، فانّ العلم بالجُزئى المتغیّر، انما یکون متغیراً لو کان زمانیاً، و امّا على الوجه المُقدّس عن الزّمان فلا، کما صرّح به الشیخ هیهُنا، و امّـا انّ ادراک الجُزئیات المُتغیّرة من حیث هى، متغیرةٌ لا یمکن الّا بالالآت الجسمانیة، فممنوعٌ، انّـما هـو بالقیاس الینا، لا بالنّسبة الى الواجب ـ عزّ اسمه ـ م.

١ – قوله «و اقول: فى تقریره لمّا کان جمیع صور الموجودات»، قد بان من الاصول المُتقدّمة،

لها حاصلةٌ من حیث هی معقولة فی العالم العقلیّ بابداع الاوّل، الواجب ایّاها کان ایجاد

ان جمیع صور الموجودات الکُلیة و الجُزئیة من حیث هی معقولة، حاصلةٌ فی العالم العقلی، و انّما لم یقل: فی ذات اللّه ـ تعالی ـ لیستقیم علی مذهب المصنف والشارح. و هذا معنی القضاء، اعنی وجودات المُوجودات فی العالم العقلی.

ثمّ لمّا کان للموادّ فی العالم العقلی صورٌ متبائنةٌ، استحال ان یُفیض دفعةً علی الموادّ و الّا اجتمع المُتباینان، او لا یفیض اصلاً، انّه حطّ للمادّة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الّا بالصّورة، کان من لطیف حکمة اللّه ـ تعالی ـ خلق فلک غیر منقطع الحرکة، یختلف احوال المادة و استعدادها، بحسب اختلاف حرکاته.

فیردُ صورة علی المادة بحسب استعداد استعداد، و هذا هو القدر، اعنی وجود الموجودات فی الخارج، بحسب الاستعداد المُختلفة، مفصّل ما کان مجمل الوجود فی الازل.

فالشّارحُ قدّم هذه المُقدّمة، لتحقیق ماهیّة القضاء و القدر، و الجواهر العقلیة موجودةٌ فی القضاء و القدر مرّة واحدة، اذ لا وجود لها فی الازل و لکن باعتباری الاجمال و التفصیل، و امّا الصّور و الاعراض الجسمیة، فهی موجودةٌ فیهما مرّتین: مرةً فی الازل مجملاً، و مرّةً فی ما لا یزال مفصلاً.

و امّا العنایة، فهو علم اللّه بالموجودات، علی احسن النّظام و التّرتیب، و علی ما یستحبُّ ان یکون لکُلّ موجود من الاِلآت، بحیث یترتّبُ الکمالات المطلوبة منه علیها. و الفرق بینها و بین القضاء، انّ فی مفهوم العنایة تخصیصاً و هو تعلّق العلم بالوجه الاصلح و النظّام الالیق، بخلاف القضاء، فانّه العلم بوجود الموجودات جملة.

و اعلم انّ الافعال الصادرة عنّا، انّما تصدر بحسب ارادة و قصد یحدث لنا متوجّهاً الی تحصیل الفعل، ثمّ عزم علی ذلک، و تحریک القوّة المُحرّکة الی ان یحصل ذلک الفعل. و امّاالمبدأ الاوّل، فعنایته اعنی علمها بالموجودات علی النّظام الالیق کافٍ فی افاضة الموجودات و لا یحتاجُ الی ارادة و عزم و قصد، کما فی افعالنا، فاللّه تعالی مریدٌ قادرٌ من غیر کثرة الّا فی الاعتبار، فهو علم باعتبار انّه حصل له الموجودات و صور المعقولات فی العالم العقلی، و قادرٌ باعتبار انّ له ان یفعل و له ان لا یفعل. و لا شکّ انّ کونه بهذه الحالة، امرٌ اعتباری. و له ارادة و عنایة باعتبار انّه عالمٌ بالموجودات، علی التّرتیب اللایق بها، فهذه الصّفات، انّما یخترعها العقل فی اللّه باعتبار آثاره و لیس منها شیءٌ موجودٌ فی الخارج، بل لیس فی الخارج الّا ذات مجرّدة و معلولات مترتّبة بعضها لازمة لذاته و بعضها حادثة غیرُ لازمة، هکذا یجبُ ان یحقّق، م.

ما، يتعلّق منها بالمادّة فى المادّة على سبيل الابداع ممتنعاً، اذ هى غير متأتيّة لقبول صورتين معاً، فضلاً عن تلك الكثرة، و كان الجود الالهى مقتضياً لتكميل المادّة بابداع تلك الصّور فيها و اخراج ما فيها بالقوّة، من قبول تلك الصّور الى الفعل قدّر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع فى الطّرفين يخرج فيه تلك الامور، من القوّة الى الفعل واحداً بعد واحد، فتصيرُ الصّور فى جميع ذلک الزّمان موجودة فى موادّها، و المادّة كاملة بها.

و اذا تقرّر ذلک، فاعلم: انّ القضاء، عبارةٌ عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلىّ، مجتمعة و مجملة على سبيل الابداع، و القدرُ عبارةٌ عن وجودها فى موادّها الخارجيّة، بعد حصول شرائطها مفصّلة واحداً بعد واحد، كما جاء فى التّنزيل فى قوله ـ عزّ من قائل ـ و ان من شىءٍ الّا عندنا خزائنُهُ و ما ننزّله الّا بقدر معلوم».(١)

و الجواهرُ العقليّة و ما معها موجودةٌ فى القضاء و القدر مرةّ واحدة، باعتبارين، و الجسمانيّة و ما معها موجودة فيهما مرّتين. و هناک يظهرُ معنى قول الشيخ: انّ كلّ شىء يوجده الاوّل بوسط او بغير وسط، يتأدّى قدره الّذى هو تفصيل قضائه الاوّل الى ذلک الشّىء بعينه، تأدّياً على سبيل الوجوب.

* اشارةٌ *

«فالعنايةُ هى احاطة علم الاوّل بالكلّ، و بالواجب ان يكون عليه الكلّ حتّى يكون على احسن النّظام، و بانّ ذلک واجبٌ عنه و عن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم، على احسن النّظام من غير انبعاث قصد و طلب من الاوّل الحقّ، فعلم الاوّل بكيفيّة الصّواب فى ترتيب وجود الكلّ، منبعٌ لفيضان الخير فى الكلّ.»

هذا الفصل، يشتملُ على تفسير العناية و هو ظاهرٌ. و قد مرّ فى النّمط السادس ايضاً ذكر ذلک، و انّما اورده هناک بعد ذكر انّ العالى، لا يفعل لغرض فى السّافل، ليعلم انّ نظام الموجودات، كيف صدر عن الاوّل من غير قصدٍ، و اعاده ههُنا بعد نفى ادراک الجُزئيّات المُتغيّرة عنه ـ تعالى ـ ليعلم انّ النّظام الموجود فى تلک الجُزئيّات، كيف صدر عنه.

و موضوع هذا البحث، هو هذا الموضع، و انّما اورده فى النّمط السادس، لغرض ما و

---

١ - حجر / ٢١.

هو ازالةُ الوهم المذكور، و لذلک بدأ کلامه ثمّة بقوله: «لا تجد مخلصاً، ان طلبت» و بدأ کلامه هیهُنا بتقریر المُراد.

* اشارةٌ *

«الامور المُمکنة فی الوجود، منها امورٌ یجوز ان یتعرّی وجودها عن الشرّ و الخلل و الفساد اصلاً، و منها امورٌ لا یمکنُ ان تکون فاضلة فضیلتها الّا و تکون بحیث یعرض منها شرّ ما عند ازدحامات الحرکات و مُصادمات المتحرّکات[١] و فی القسمة امور شرّیة امّا علی الاطلاق، و امّا بحسب الغلبة.

و اذا کان الجواد المحض مبدئاً لفیضان الوجود الخیری، الصّواب کان وجود القسم الاوّل واجباً فیضانه مثل وجود الجواهر العقلیّة و ما یشبهها، و کذلک القسم الثّانی، یجب فیضانه فانّ فی ان لا یوجد خیرٌ کثیر و لا یؤتی به تحرّزاً من شرّ قلیل شرّاً کثیراً، و ذلک مثل خلق النار، فانّ النّار لا تفضل فضیلتها و لا تکمل مؤونتها فی تکمیل الوجود، الّا ان تکون بحیث تؤذی و تؤلم، ما یتّفق لها مصادمته من اجسام حیوانیّة، و کذلک الاجسام الحیوانیّة[٢]، لا یُمکن ان یکون لها فضیلتها الّا ان تکون بحیث یمکن ان یتأدّی احوالها

---

١ - قوله: «و امورٌ لا یمکنُ ان یکون فاضلة فضیلتها الّا و تکون بحیث یعرض منها شرّ ما عند ازدحامات الحرکات و مُصادمات التحریکات»، کالنّار، فانّها تقتضی الصّعود من الارض و اذا صعدت من الارض الی حیّزها، لم یکن بُدّ من حرق اجسام معترضة فی وسط مسافتها، ففضیلة النّار و هی غایة الحرارة، لا یحصل الّا بافناء ما یُصادفها، فهی و ان اقتضت الشّرّ فی بعض الاوقات، الّا انّ وجودها نافعٌ فی المُرکّبات و غیرها، م.

٢ - قوله: «و کذلک الاجسام الحیوانیة، لا یُمکن ان یکون لها فضیلتها»، کما لایکون فضیلتها الّا اذا کانت بحیث یُمکن ان یتأدّی حرکتها فی الغذاء الی احالته و تشبیهه بالبدن، حتّی یحصل لها نشو و نماء. و لا شکّ انّ فیه خلعُ صور و اکتساء صور، و ذلک انّما یکون بحرکات الحیوان، مثلُ اخذ الغذاء و ایراده علی البدن، و احوال الحار الغریزی، الّذی هو مثل النار، ای تصرّفاته فی الغذاء، هکذا سمعته.

و لیس بمنطبق، علی المتن، کمال الانطباق، لانّ هذه الحرکات و ان تأدّت الی انخلاع الصّورة الذّی هو فقدان کمال و شر الّا انّها لیست مُتأدیة الی اجتماعات و مُصاکات مؤذیة. و معنی الکلام

فی حرکاتها و سکوناتها، و احوال مثل النّار فی تلک ایضاً الی اجتماعات و مصاکّات مؤذیة و ان تتأدّی احوالها و احوال الامور الّتی فی العالم الی ان یقع لها خطأ فی عقد ضار فی المعاد و فی الحقّ، او فرط هیجان غالب عامل من شهوة او غضب ضارّ فی امر المعاد، و تکون القوی المذکورة، لا تغنی غناها، او تکون بحیث یعرض لها عند المُصادمات عارض خطأ و غلبة هیجان و ذلک فی اشخاص اقلّ من اشخاص السّالمین، و فی اوقات اقلّ من اوقات السلامة.

و لانّ هذا معلوم فی العنایة الأُولی، فهو کالمقصود بالعرض، فالشّرُ داخلٌ فی القدر بالعرض کانّه ـ مثلاً ـ مرضیّ به بالعرض.»

لمّا فرغ عن بیان ادراک الاوّل الواجب لجمیع ما سوا، و کان البحث عن کیفیّة وقوع الشرّ فی قضائه ـ تعالی ـ من المباحث المتعلّقة بذلک، اراد ان یُشیر الیه.

و یجب ان یحقّق ماهیّة «الشرّ»، قبل الخوض فی المطلوب، **فاقول**: الشّرُّ یطلق علی امورٍ عدمیّة، من حیث هی غیر مؤثرة، کفقدان کلّ شیءٍ ما من شأنه ان یکون له مثل «الموت» و «الفقر» و «الجهل»، و علی امورٍ وجودیّة کذلک، کوجود ما یقتضی منع المتوجّه الی کمال عن الوصول الیه، مثل البرد المُفسد للثّمار، و الحساب الّذی یمنع القصّار عن فعله و کالافعال المذمومة، مثل «الظلم» و «الزنا» و کالاخلاق الرّذیلة مثلاً الجبن و البخل و کالآلام و الغموم و غیر ذلک.

فانّا اذا تأمّلنا فی ذلک، وجدنا البرد فی نفسه، من حیث هو کیفیّة ما او بالقیاس الی علّته الموحبة له، لیس بشرّ، بل هو کمال من الکمالاتها اللائقة بها. و البردُ انّما صار شرّاً بالعرض، لاقتضائه ذلک، و کذلک السحاب. و ایضاً الظّلم و الزّنا، لیسا من حیث هُما امران یصدُران عن قوّتین کالغضیّة و الشهویّة ـ مثلاً ـ بشرّ، بل هُما من تلک الحیثیّة،

فی المتن، انّ احوال الحیوانات فی حرکاتها و سکناتها و احوال مثل النّار فی تلک ایضاً، ای فی تلک الحرکات و السّکنات، یتأدّی الی اجتماعات و مُصاکات مؤدیة، فالصّوابُ ان یُقال امّا تأدّی حرکات الحیوانات و سکناتها الی الاجتماعات و المُصاکات المؤدّیة فظاهرةٌ، و امّا تأدی مثل النار و سکناتها و هو الحارُّ الغریب، فکما اذا ورد الدّواء الحارّ البدن و یؤذیه بحسب حرارته.

کمالان لتینک القوّتین، انّما یکونان شرّاً بالقیاس الی المظلوم، او الی السّیاسة المدنیّة، او الی النّفس النّاطقة الضّعیفة عن ضبط قوّتیه الحیوانیّتین.

فالشرُّ بالذّات، هو فقدان احدُ تلک الاشیاء کماله، و انّما اطلق علی اسبابه بالعرض الادیتها الی ذلک. و کذلک القول فی الاخلاق، الّتی هی مبادیها و کذلک الآلام، فـانّها لیست بشرورٍ من حیث هی ادراکات لامور، و لا من حیث وجود تلک الامور فی انفسها، او صدورها عن عللها، انّما هی شرورٌ بالقیاس الی المتألّم الفاقد لاتّصال، عضوٌ من شانه ان یتّصل.

فاذن، قد حصل من ذلک [1] انّ الشرّ فی ماهیّته عدم وجود، او عدم کمال لموجودٍ من حیث انّ ذلک العدم، غیرُ لائقٍ به، او غیر مؤثرٍ عنده و انّ الموجودات، لیست مـن حیث هی موجودات بشرور. انّما هی شرورٌ بالقیاس الی الاشیاء العـادمة کـمالاتها لا لذواتها، بل لکونها مؤدّیةً الی تلک الاعدام، فالشّرور امورٌ اضـافیّةٌ مـقیسة الی افـراد اشخاص معینّة و امّا فی نفسها و بالقیاس الی الکلّ، فلا شرّ اصلاً.

و نعودُ بعد تقریر هذا المعنی الی الشرح، فنقول: الاشیاءُ بحسب اعتبار وجود الشرّ و عدمه، تنقسمُ الی ما لا شرّ فیه اصلاً، و الی ما فیه ما هو شرّ و ما لیس بشرّ، و الی ما لیس فیه ما لیس بشرّ أصلاً. و القسمُ الثّانی، ینقسمُ الی ما یغلب فیه، ما لیس بشرّ علی ما هو شرّ علی ما هو شرّ، و الی ما یتساویان فیه، و الی ما یغلبُ فیه ما هو شرّ، و هذه خمسةُ أقسام:

الاوّلُ، ما لا شرّ فیه اصلاً، و هو موجودٌ، فانّ الموجودات الّتی لا تشتملُ علی امـرٍ بالقوّة کالعقول لا شرّ فیها اصلاً.

و الثانی، ما یغلب فیه ما لیس بشرّ علی ما هو شرّ، و هو ایضاً موجود، فانّ الموجودات الّتی لا یُمکن ان تکون علی کمالاتها اللائقه بها الّا و تکون بحیث یـعرض مـنها عـند

---

۱ - قوله: «فاذن، قد حصل من ذلک»، لمّا حصل ممّا تقدم، انّ الشّرّ یُطلق علی عدم شیءٍ من حیث هو، غیر مؤثر و هو فقدان کمال الشّیء، و اذا اطلق علی امرٍ وجودی، مانع عن الکمال فالشّرُ بالحقیقة، هو فقدان الکمال ایضاً، فقد حصل مفهوم الشّر و هو عدم کمال لموجود مـن حیث هو غیرُ لائق به، او نقول: من حیث هو لا غیر مؤثر، فلیس هذه الاعتبارات مختلفة عن معنی واحد، هو مفهوم الشّرّ، و علم هذا من تتبع استعمال الجمهور، لفظ الشّرُّ فی موارده، م.

مُلاقاتها لما يُخالفها منع ذلک المُخالف عن كماله، كالنّار، فانّها لا يُمكن ان تكون بالغة فى الحرارة الّا و تكون بحيث يعرض منها، تفريق اجزاء بعض المُركّبات بالاحراق، يكون لا محالة من هذه الصنف.

و ظاهر انّ مثل هذه الموجودات، يكون من شانها الاحالة و الاستحالة، و الكـون و الفساد. و هى قليلةٌ بالقياس الى الكلّ. و وقوع التّقاوم المُقتضى لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته، ايضاً فيها قليل، فانّه لا يقعُ الّا فى اجزاء العناصر و بعض المركّبات، و فى بعض الاوقات.

و امّا الاقسام الثّلاثة الباقية الّتى تكون شرّاً محضاً، او يغلب الشّرّ فيها، او يساوى ما ليس بشرّ، فغير موجود، لانّ الوجودات الحقيقيّة و الاضافيّة فى الموجودات لا مـحالة يكون اكثر من الاعدام الاضافيّة الحاصلة على الوجه المذكور.

و الشيخُ اشار الى القسمين الاوّلين بقوله: «الامورُ المُمكنة فى الوجود»، الى قوله: «و مصادمات المتحرّكات»، و الى الثّلاثة الباقية، بقوله: «و فى القسمة امورٌ شرّية امّا على الاطلاق، او بحسب الغلبة».

و احتجّ على وجود الاولين، بقوله: «و اذا كان الجود المحض»، الى قوله: «و فى اوقات اقلّ من اوقات السّلامة»، و اورد فى الامثله الالم و الاذى الحاصلين للحيوانات جميعاً، و الجهلُ المركّب الضارّ فى المعاد الّذى يعرضُ لها، لا من حيث هى حيوان، بل من حيث هى انسان، و الامورُ الّتى تعرض له بسبب قوتّيه الحيوانيتّين و تضرّه فى امر المعاد، يعنى الاخلاق الرّذيلة و الملكات الذميمة. فانّ هذه الاشياء، هى معظم ما ينسبُ الى الشّرور.

و ذكر انّ اجزاء العالم المُختلفة الصّور، و القُوى المذكورة المُختلفة الافعال لا يُغنى غناها الّا ان تكون بحيث يعرض لها عند التّلافى، مثل هذه الاشياء و هى اقلّيّة الوجود و ان كانت كثيرة بالعدد، ثمّ ذكر انّ هذه الشّرور معلومة فى العناية الاولى فهى مقصودة لا بالذّات بل بالعرض، و مرضىّ بها لا من حيث هى شرور، بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة، لا يُمكن ان تكون منفكّة عنها.

قال الفاضل الشارح: هذا البحث، ساقط عن الفلاسفة[١] و الاشاعرة، لانّه لا يستقيمُ الّا

---

١ - قوله: «قال الفاضل الشارح، هذا البحث ساقطٌ عن الفلاسفة»، لانّه لا يستقيم الّا مع القول

بانّ فاعل العالم مختار، و مع القول بالحُسن و القبح العقليين. و الفلاسفة لا يقولون بواحدٍ من هذين الاصلين، امّا انّه لابُدّ من القول بالفاعل المختار، فلانّ قول القائل: لم يوجد الشرّ فى افعال اللّه تعالى؟ انّما يتوجّه اذا كان تعالى اللّه مختاراً يمكنهُ ان يفعل و ان لا يفعل، حتّى يقال: لم هذا دون ذاک؟

و امّا اذا كان موجباً لذاته، لم يكن ان يُقال: لم فعل هذا، دون ذاک؟ لانّه لمّا وجدت هذه الافعال، لانّ ذاته كانت موجبة لها، استحال فى العقل، عدم صدورها عنه سواء كانت الافعال خيرات او شروراً. و امّا انّه لابُدّ من القول بالحُسن و القُبح العقليين لانّها لو لم يقل بذلک، كان الكُلّ حسناً صواباً من اللّه على ما هو قول الاشعرية، فلا يُمكن ان يقول: لا يجوز من اللّه تعالى، فعل الشّرّو يجب ان يكون فاعلاً للخير.

و هذا البحث، انّما يستقيمُ على قول المُعترفين بهذين الاصلين، و هم المُعتزلة، و امّـا الذيـن ينكرونهما و هُمُ الفلاسفة، او احدهما و هُمُ الاشاعرة، فيكون البحث ساقطاً عنهم كما مرّ، فيكون خوضهم فيه من الفضول.

و الجواب: انّا لا نُسلّم انّ الفلاسفة، لم يقولوا بالفاعل المختار، بل هم قائلون به كما مرّ، فامكن ان يقال: لم اختار هذا دون ذلک، و ايضاً لا نُسلّم انّهم لا يقولون بالحسن و القُبح العقليين، فـانّ الحُسن و القُبح العقليين، يطلقان على ملائمة الطّبع و منافرته، و على كون الشّىء صفة كمال، او صفة نقصان، و على كون الفعل موجباً للثواب و العقاب و المدح و الذّم. و لا نزاع فى الاوّلين، انّما النّزاع فى المعنى الاخير، فيتجّه ان يقال: اللّه تعالى، كاملٌ بالذّات، خيرٌ بالذات، فكـيف يوجد منه الشّر و النّاقص.

و اليه اشار بقوله: انّما يبحثون عن كيفية صدور الشّرّ، عما هو خيرٌ بالذّات، و لا خفاء فـى انّ اندفاع الشُّبهة يتوقّفُ على المنعين جميعاً، و انّما اقتصر على المنع الثّانى تعويلاً على ما سبق منه فى تحقيق الاختيار.

ثمّ قال: يجبُ ان يتصوّر الخير و الشّرّ فى هذه المسئله، ثمّ يبحث عنهما و المشهورُ فى ما بين الفلاسفة، انّ الخير، هو الوجود و الشّرُّ هو العدم. و رُبما استدلّوا عليه ببعض الامثلة، كما قالوا انّا نحكم بانّ القتل شرٌّ و اذا تصوّرنا فيه من الامور الوجوديّة و العدمية، وجدنا الشّرّ من العدميات، فانّا اذا نظرنا الى كون السّكين قاطعاً، فهو خيراً لانّ كمال السّكين ان يكون كذلک، و اذا نظرنا الى كون العضو قابلاً للقطع، كان ذلک أيضا خيراً لانّه لو كان جاسياً لا يتأثر عن السّكين، كان

مع القول بالاختيار و الحُسن و القبح العقليّين، كما هو مذهب المعتزلة. امّا مع القول بالايجاب، او بنفى الحُسن و القُبح عن الافعال الالهيّة، لا يكون السّؤال بـ«لم» عن افعاله وارداً، فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول.

و الجوابُ: انّ الفلاسفة، انّما يبحثون عن كيفيّة صدور الشرّ عمّا هو خيرٌ بالذّات، فينبّهون على انّ الصادر عنه ليس بشرّ، فانّ صدور الخيرات الكلّيّة المُلاصقة للشرور الجزئيّة ليس بشّر.

ثمّ قال: انّهم يستدلّون على كون الشرّ عدماً، و هو ليس بصحيح، لانّهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم، فلا حاجة الى الاستدلال، و ان ارادوا حمل العدم على الشرّ، فهُم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهيّة الشرّ، لانّ التّصديق مسبوقٌ بالتصوّر، و على تقدير صحّة الاستدلال فى هذا المقام، فحاصل استدلالاتهم، تمثيلات لا تفيدُ يقيناً.

و الجوابُ: انّهم يبحثون عن ماهيّة الّشىء الّذى يعبّر عنه الجمهور، بلفظة «الشرّ»، فينظرون فى وجوه استعمالاتهم و يلخّصون ما يدخل فى تلك الماهيّة بالذّات، عمّا ينسب اليها بالعرض، لتتحقّق الماهيّة ممتازة عن غيرها. و ظاهر انّ البحث على هذا الوجه صحيح، و ليس باستدلال تمثيلىّ، غاية ما فى الباب، انّه مبنىٌّ على معرفة وجوه الاستعمالات الّتى لا طريق اليها الّا الاستقراء.

ثمّ ذكر: انّ الفلاسفة، لا يخلّصهم عن هذه المضايق، الّا ان يقولوا: انّ قول القائل، لم

ذلك شراً، و امّا اذا نظرنا الى قوّة حيوة المقتول و الى تفرّق اتّصال بدنه، وجدناه شراً و علمنا انّ الوجود هو الخير و العدمُ هو الشّرّ. و هذا الاستدلال، ليس بجيّد، لانّهم ان ارادوا بقولهم: الخير وجود و الشّرّ عدم، تفسير لفظ الخير بالوجود و تفسير لفظ «الشر»، بالعدم، فلا حاجة لهم فى الاستدلال، لانّ لكُلّ احد ان يفسّر اى لفظ شاء، بأى معنى شاء، و ان ارادوا التّصدّيق بذلك، فهو انما يتأتى بعد تصوير معنى الخير و الشّرّ. و الكلام الآن، فيه، و بتقدير التّنزل عن هذا المقام، فهو مجرّد تمثيل، لانّه لا يُفيدُ اليقين .

والجواب: انّ المُراد، تصوير الخير و الشّرّ و التّمثيل، ليس بالاستدلال بل تعيّن لمعنييهما من المعانى الواقعة فى موارد استعمالات الجمهور، تلخيصاً لهما عن غيرهما حتّى تحقّق ان كُلّ موضع يطلقون الشّر، يُريدون فقدان كمال او عدم شىء، م.

خلق اللّه الخلق، باطلٌ لانّه ـ تعالى ـ خالقٌ لذاته، لا لعلّة، و هو يُنافى القول بتعليل الشرّ، فاذن خوضهم فى ذلک من باب الفضول.

اقول: لا حاجة بنا هيهُنا، الى ايراد جوابه[۱]، فانّ مامرّ كاف فيه.

---

۱ - قوله: «لا حاجة بنا هيهُنا الى ايراد جوابه»، امّا الشّر، هو الالمُ وحده، فقد تبيّن انّ الشّر عدم شىء، من حيث هو غى موثر،والالم وان كان شرابالقياس الى فقدان الاتّصال، الّا انّه جزئىٌ واحدٌ من الشرّ، فانّ الظّلم و الزنا و الموت و الجهل و غيرها، شرورٌ و ليست بالآم، و امّا انّ كثرة الالآم، يقتضى غلبة الشّرّ، فقد مرّ انّ الوجود الحقيقى و هو وجود الشّىء فى نفسه و الوجود الاضافى و هو كونه سبب الوجود شىء آخر، اكثر من العدم الاضافى الّذى هو شرّ، اى كونه سبباً لعدم آخر، و امّا انّ الفلاسفة لا يخلصهم من هذه المضايق، اى تصوير الشّرّ، و بيانٌ قلتُهُ الّا بنفى تعليل الشّرّ، فقد بان ارتفاع تلک المضايق.

و نحنُ نُحرّر هذه المسئلة من الابتداء تلخيصها لها من الزّوايد الّتى، لا طائل تحتها، فنقول: لمّا بيّن القضاء و القدر و الفرق بينهما و بين العناية، يُريد ان يبيّن كيفية وقوع الشّرور فى قضائه.

فانّ لسائل ان يسئل، فيقول: فى الوجود شرور كثيرةٌ من الزّلازل و الصّواعق و الحيوانات الموذية من السّباع و الهوام و القُوى الشّهوانية و الغضبيّة الّتى يستلزمُ الشّرور الكثيره الى غير ذلک، و اللّه ـ تعالى ـ خيرٌ محض و كذا العقول السّماوية، فكيف صدر عن الموجودات الّتى هى خيراتٌ محضة موجودات هى شرور.

و جواب هذا، موقوفٌ على تحقيق ماهيّة الخير و الشّر، فالخيرُ هو الوجود من حيث انّه مؤثّر، و الشّرّ هو العدم، من حيث انّه غير مؤثر وكُلّ وجود، خيرٌ فى نفسه و ليس فى الوجود شرٌ اصلاً، نعم يطلق على الموجودات «الشر»، باعتبار انّها تستتبع خيرات، اى يكون مصدراً الكمالات الخير، فذلک الموجود يكون خيراً و شراً بالاضافة و العرض، و هذا كالشّمس، فانّها سببٌ لنضج المُركّبات و الحرارات و الاضواء و غير ذلک من الكمالات، الّا انّها رُبما تصدّع بسبب التّبخير، فالشمس يكون شراً بالاضافة الى التّصديع الّذى هو عدم صحّته. و الشّر و ان اطلق على الوجود، لكنّه اذا نقش، يكون مشتملاً على عدم لا يطلق الشّرّ عليه، الّا باعتبار ذلک العدم، فالشّرُّ فى الحقيقة، هو ذلک العدم.

و الامثلةُ الّتى ذكرها الحكما، ليست براهين، بل كانّها جواب لسؤال و هو انّكم قلتُم: انّ ماهية الخير الوجود، و ماهية الشّرّ العدم، و نحن نجد اطلاق الشّرّ على الوجود، فلا يكون التّعريف

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّک تقول: انّ اکثر النّاس، الغالبُ علیهم الجهل و طاعة الشهوة و الغضب، فلم صار هذا الصّنف منسوباً فیهم الی انّه نادر؟ فاسمع انّه کما انّ أحوال البدن فی هیئة ثلاثة: حال البالغ فی الجمال و الصحّة، و حال من لیس ببالغ فیهما، و حال القبیح و المسقام او السقیم، و الاوّل و الثانی، ینالان من السّعادة العاجلة البدنیّة قسطاً وافراً او معتدلاً، او یسلمان، کذلک حال النّفس فی هیئتها ثلاثة: حال البالغ فی فضیلة العقل و الخلق، و له الدّرجة القُصوی فی السّعادة الأُخرویّة، و حال من لیس له ذلک، لا سیّما فی المعقولات الّا انّ جهله لیس علی الجهة الضارّة فی المعاد و ان کان لیس له کثیر ذخرٌ من العلم، جسیمُ النفع فی المعاد الّا انّه فی جملة اهل السّلامة و نیل حظّ ما من الخیرات الآجلة، و آخر کالمسقام و السقیم، هو عرضة الأذی فی الآخرة. و کلّ واحد من الطّرفین نادر، و الوسط فاش غالب، و اذا أُضیف الیه الطّرف الفاضل، صار لاهلُ النّجاة غلبة وافرة.»

لمّا کان قُوی الانسان(١) الّتی بحسبها تصدر الافعال الارادیّة عنه، و یصیر بسببها

صحیحاً.

ـ فاجابوا بانّ الوجود، لیس بشرّ علی الحقیقة، بل بالعرض و الاضافة و تقسیم الموجودات الی الاقسام الخمسة، انّما هو بهذا الاعتبار، ای الخیر و الشرّ بالاضافة و الّا فلیس الوجود شراً اصلاً، ثمّ حاصل الجواب: انّ الموجود الشرّ، انّما وقع فی القضاء الالهی، لانّ کُلّ موجود یفرض و فیه شرّ، فلابُدّ ان یکون جهات خیریّته اکثر من جهات شریّته، و لا یجوزُ ان یترک الخیر الکثیر، لاجل الشّرّ الیسیر. هذا هو خلاصة البحث فی هذا المقام، م.

١ - قوله: «لمّا کان قُوی الانسان»، تلخیص السّؤال ان للانسان قویً ثلاثاً و الغالب علیهم بحسب القوة النّطقیة «الجهل»، و بحسب القوّة «الشهوانیة« والغضبیة طاعة الشهوة و الغضب. و هی شرورٌ لانّها اسباب الشّقاوة و العقاب، فیکونُ الشّرُّ غالباً فی نوع الانسان .

و تقدیر الجواب ان یُقال: کما انّ للبدن فی الصّحة و الجمال اقساماً ثلاثة: ما فی غایة الجمال، و ما فی غایة المرض و القبح و ما بینهما و هو الغالب، کذلک للنّفس فی العلم و الخلق، ثلاثة اقسام: من فی کمال العلم و حسن الخلق، و من فی غایة الجهل و قبح الخلق، و من بینهما و هو الغالب اذ النادر هو الجهل المُرکّب، دون البسیط، فاذا انضمّ الی الطّرف الافضل، یکون الغلبة

سعيداً او شقيّاً ثلاثاً: نطقيّة، و غضبيّة، و شهويّة، و كانت السّعادة و الشقاوة العاجلتان مُستحقرة بالقياس الى الآجلتين، و كان الغالب على النّاس بحسب النّظر الظاهر أضداد ما ينبغى ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى، اعنى الجهل و طاعة الشّهوة و الغضب، سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء، لا سيّما فى الآجل.

و ذلک يقتضى غلبة الشرّ فى نوع الانسان الّذى هو اشرف انواع الكائنات. فازال الشيخ هذا الوهم، بانّ وجود الجهل الّذى هو ضدُّ اليقين، اعنى الجهل المُركّب الرّاسخ نادرٌ كوجود اليقين، و العامّ الفاشى، هو الجهل البسيط الّذى لا يضرُّ فى المعاد كثير ضرر، و كذلک فى القوّتين الاخيرتين فانّ وجود الشّرارة المُضادّة للملكة الفاضلة نادرٌ كوجودها.

و العامّ الفاشى، هو الاخلاق الخالية عن غايتى الفضل و الرّذالة، و شبّه النّفوس فى هذه الاحوال بالابدان فى الجمال و الصحّة الغايتين، او فى القبح و المرض الغايتين، او فى الحالة المُتوسّطة بينهما، ثمّ بيّن انّ الوسط، مع احد الطّرفين، غالب فاذن الشّرّ ليس بغالب. و ذلک لانّ الشقاوة الابديّة، تخصّ بالطّراف الاخسّ على ما يجىءُ بيانه و هو معنى قوله: «و آخرُ كالمسقام و السّقيم هو عرضة الاذى فى الآخرة». يقال: هو عرضة الشّىء و عرضة للشىء، اذا كان منتصباً لشىءٍ لا يتعرّضُ ذلک الشّىء لغيره، و باقى عباراته واضحة.

* تنبيهٌ *

«و لا يقعنّ عندک[۱] انّ السّعادة فى الآخر نوعٌ واحدٌ، و لا يقعنّ عندک انّ السّعادة،

لاهل النّجاة.

ـ فان قلت: الجهلُ البسيط، ايضاً شرٌّ لانّه فقدان الانسان كماله العلمى، فلمّا كان هو العامُّ الفاشى، يكون الشّرّ اكثر.

ـ فنقول: الكلامُ فى الموجود الّذى هو الشّرّ، و الجهل ليس بموجود، و الانسانُ ليس بشرّ بالاضافة، لانّه ليس سبباً له، م.

۱ – قوله: «لا يقعن عندک»، هذا تنبيهُ على توهمات فى الباب باطلة: احدها، انّ السّعادة نوع

لا تنال اصلاً الّا بالاستكمال فى العلم و ان كان ذلک يجعل نوعها نوعاً اشرف، و لا يقعنّ عندک انّ تقاريق الخطايا باتكة لعصمة النّجاة، بل انّما يهلک الهلاک السّرمد، ضربٌ من الجهل و الرّذيلة، و انّما يعرض للعذاب المحدود، ضرب من الرّذيلة و حدٌّ منه. و ذلک فى اقلّ اشخاص الناس، و لا تصغ الى من يجعل النّجاة وقفاً على عدد و مصروفة عن اهل الجهل و الخطايا صرفاً الى الابد، و استوسع رحمة اللّه، و ستسمع لهذا فضل بيان.»

يريدُ تقرير كون الشّقاوة الابديّة مُختصّةً بالطرف الاخسّ و هو ظاهرٌ.

و قوله: «باتكة لعصمةالنّجاة»، أى: قاطعة. و العصمةُ هيهنا، اسمٌ لما يعتصم به الانسان، أى يستسمک به لئلّا يسقط.

و قوله: «بل انّما يهلک الهلاک السّرمد ضربٌ من الجهل و الرّذيلة»، دالٌّ على انّ ما عداهما، امّا يقتضيان شقاوة منقطعة، او لا يقتضيان شقاوة اصلاً، و انّما قال: «و استوسع رحمةُ اللّه»، ملاحظة لقوله عزّ من قائل: و رحمتى وسعت كلّ شىء، فسأكتبها للذّين يتّقون[1]، فانّ فيه ما يدُلُّ على شمولها للمعلوم و على تخصيصٍ ما، لاهل الطّرف الاشرف بها.

واحد، لا تنال الّا بكمال العلم، فمن لا يكون له علم او لا يكمل علمه فى الشّقاوة، فيكون الشّرُّ غالباً، و اجاب بالمنع عن ذلک.

ثانيها، انّ مرتكبى الخطايا، اكثر من غير هم و لا يكون لهم نجاة من العذاب، فيغلب الشّرّ، و الجواب: انّ الفساد امّا فى الاعتقاد، فلا يوجبُ الهلاک السّرمد الّا الجهل المُركّب، و امّا فى الخلق، فليس كُلّ خُلقٍ ردىء، موجباً للعذاب، بل ما يتمكّن فى النّفس تمكناً بالغاً، و الموجب للعذاب، لا يوجب الّا عذاباً محدوداً منقطعاً يزول العذاب و يحصل السعادة، و اذا قوبل ذلک العذاب المحدود بالسّعادة الابدية الحاصلة بعده، يغلبُ السّعادة، هذا المطابق للمتن. و امّا قول الشارح: انّما يهلک الهلاک السّرمد ضربٌ من الجهل و الرّذيلة، فليس بمنطق، لانّه لم يحصل الهلاک السّرمد فى الرّذيلة، بل العذاب المحدود.

و ثالثها، انّ النّاجى، ليس الاّ من عرف الحق بالبراهين و كان نقياً من الآثام، كما يقوله المعتزلة، فيكون اهل النّجاة فى غاية القلّة، اجاب بانّ رحمة اللّه واسعة، ليست وقفاً على عدد، م.

١ - اعراف / ١٥٥.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«او لعلّک تقول: هلّا امكن ان يبرء القسم الثّانى عن لحوق الشرّ، فيكون جوابک: انّه لو برىء عن ان يلحقه ذلک، لكان شيئاً غير هذا القسم، فى اصل وضعه ممّا ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلّقُ به الّا و هو بحيث يلحقه شرٌّ بالضرورة، عند المُصادمات الحادثه، فاذا برىء عن هذا، فقد جعل غير نفسه، فكان النّار جعلت غيرُ النّار و الماءُ غير الماء. و ترک وجود هذا القسم و هو على صفتِهِ المذكورة، غير لائق بالجود على ما بينّاه.»

و هذا الفصل، غنىٌّ عن الشّرح.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّک تقول ايضاً: فان كان القدر فلم العقاب؟ فتأمّل جوابه: انّ العقاب للنّفس على خطيئتها، كما ستعلم هو كالمرض للبدن، على نهمه، فهو لازمٌ من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضيّة الّتى لم يكن من وقوعها بُدّ و لا من وقوع ما يتبعها، و امّا العقاب الّذى يكون على جهة أُخرى من مبدءٍ له من خارج، فحديثٌ آخر، ثمّ اذا سلّم معاقب من خارج، فانّ ذلک ايضاً يكون حُسناً لانّه قد كان يجبُ ان يكون التّخويف موجوداً فى الاسباب[1] الّتى تثبت فتنفعُ فى الاكثر و التّصديق تأكيدٌ للتّخويف[2]، فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التّخويف و الاعتبار، فركّب الخطأ و اتى بالجريمة، وجب التّصديق، لاجل الغرض العامّ و ان كان غيرُ ملائمٌ لذلک الواحد و لا واجباً من مختارٍ رحيم، لو لم يكن هُناک الّا جانب المُبتلى بالقدر، و لم يكن فى المفسدة الجُزئيّة له مصلحة كلّيّة عامّة كثيرة، لكن لا يلتفتُ لفت الجزئى لاجل الكلّى، كما لا يلتفت لفت

---

۱ - قوله: «قد كان يجبُ ان يكون التّخويف موجوداً فى الاسباب»، اى الاسباب الّتى نظام العالم مربوطٌ بها، مثلاً ادراک المرئيّات من جملة نظام العالم فلو لا البصر، لما حصل هذا الخير من النّظام، فلمّا اوجد اللّه تعالى البصر و السّمع و اللمس غيرها، تمّ النظام، فلذلک وجد التّخويف، لانّ صدور الافعال الجميلة من العبد، يتوقّفُ عليه، م.

۲ - قوله: «و التّصديقُ تأكيدٌ للتخويف»، التّصديق، اى الوفاء بالتّخويف، تأكيدٌ للتخويف، و انّما يعلم هذا الوفاء لاخبارٍ صادقٌ به او لاقامة فى الدّنيا كالحدود، م.

الجزء لاجل الكلّ، فيقطع عضو و يؤلم لاجل البدن بكلّيّته ليسلم. و امّا ما يورد من حديث الظّلم و العدل و من حديث افعال، يُقال انّها من الظّلم و افعال مقابلة لها و وجوب ترک هذا و الاخذُ بتلک على انّ ذلک من المقدّمات الاوّليّة، فغيرُ واجب وجوباً كلّيّاً، بل اكثره من المقدّمات المشهورة الّتى جمع عليها ارتياد المصالح. و لعلّ فيها ما يصحّ بالبُرهان بحسب بعض الفاعلين.

و اذا حقّقت الحقائق، فليلتفت الى الواجبات، دون امثالها، و انت فقد عرفت اصناف المُقدّمات فى موضعها.»

تقريرُ السّؤال ان يُقال: ان كانت الافعال الانسانيّة، صادرةٌ عنه على سبيل الوجوب لتمثّلها مع سائر الجُزئيّات فى العالم العقلىّ[1] و لوجوب حدوث ما يحدث منها فى هذا

---

١ - قوله: «لتمثلها مع ساير الجُزئيات فى العالم العقلى»، وجوب صدور الفعل من العبد، مع القول بانّه قادرٌ مختارٌ على ما يقوله الحكماء، لا يجتمعان لانّه حينئذٍ يمتنع التّرک، فيمتنعُ ملزوم التّرک و هو مشيّتُهُ التّرک فى تجديد القدرة ان شاء يترک، فلا قدرة اصلاً.

و جوابه: انّ المُلازمة ثبت بين المُمتنعين، مع انّ الامتناع، ليس بالذّات، بل مشيّة التّرک بالنّسبة الى العبد مُمكنةٌ و استمرا رعدم الممكن، لا يُنافى امكانه. و محصّل تقدير السّوال: انّ الافعال الصّادرة من العبد، ان وجب ان يكون مطابقةً للعالم العقلى ـ و هذا هو القدر ـ فلم يعاقبون على ذلک؟

و فى جوابه طرايق: الطّريقةُ الأولى، طريقة الحكماء و هى ان العقاب، لازمٌ من لوازم افعالهم، ففعلهم هو سببٌ له و هذا كالمرض، فانّ الانسان لمّا احتاج الى تناول الغذاء و يبقى عند كُلّ هضم لطخة من الفضلات و يجتمع فى بدن الانسان من لطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة رديئة، حتى اذا اثرت الحرارة الغريبة، فيها اشتعلت و حدثت الحمى او الضب الى عضوٍ، فتورّم الى غير ذلک، فكذلک حال العقاب، فان الانسان اذا فعل افعالاً رديئة، ينتقشُ فى النّفس، بحسب كُلّ فعل ملكة رديئة و يجتمع على مرّ الامام ملكات رديئة متعدّدة، لكن ما دامت متعلقةً بالبدن كانّها ذا اهلة عنها، حتّى اذا فارقت البدن، تأذّت بها تأذياً عظيماً. فالعقابُ انّما هو لازمٌ للافعال المذمومة، واردٌ على النّفس منها، لا من خارج و هو نار اللّه الّتى تطلع على الافئدة (همزة / ٦ـ ٧).

و امّا العقاب الوارد من خارج، كما أنبء عنه الكُتُب الالهية، فانّ اوّل، رجع الى الاول، و ان لم

يأول توقّف القبول به، على اثبات المعاد الجسمانى، و حينئذٍ لو سُئل و قيل: لم يعاقب؟ فان اريد انّ غرض اللّه ـ تعالى ـ من العقاب، أى شيٍ هو، سقط السّؤال، لانّ افعاله ـ تعالى ـ منزهةٌ عن الاغراض و ان كان السّؤال عن سبب العقاب، فجوابُهُ ظاهرٌ، و هو انّه لمّا ارتكب الافعال المنهية، عاقبه اللّه ـ تعالى ـ على عصيانه.

نعم، يردُ السّؤال على وجه وجيه و هو انّ اللّه تعالى، خيرٌ محض بالذّات و العقوبةُ شرٌ محض، فكيف صدرت من اللّه تعالى؟. و جواب الشيخ عن هذا الوجه و تحرير جوابه ان يُقال: لمّا كانت نفس الانسانية فى علم البارى، قابلةً للكمالات، فكانت الحكمة العالية، اقتضت افاضة تلك الكمالات، لكن بحسب استعداداتٍ يحصل لها من افاعيلها و كان فيها قُوىً يمنعها من تلك الافاعيل الى افاعيل تضادّها قدر تكليفاً و تخويفاً يكون من اسباب ارادتِهِ الافعال الجميلة و لمّا كان الوفاء بذلك التّخويف ايضاً من اسباب ذلك مؤكداً له، و الوفاءُ بالتخويف العقوبة، لا جرم صار العقوبة سبباً من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة.

غاية ما فى الباب، انّ العقوبة، يكون شرّاً بالقياس الى الشّخص المعذّب، لكنّها لمّا كانت سبباً لكمالات ساير النّفوس، لم يلتفت الى ذلك، فان ترك الخير الكثير لاجل الشّرّ اليسير، شرٌ كثيرٌ. اينجى ثمّ لمّا يكن بُدّ من ان يكون لذلك التّكليف شارع و حافظ، بعث الانبياء و الرّسل لذلك. فهذه كُلّها اسباب لصدور الفعل الخير من النّفس الانسانيّة و هذا كما انّ الهيولىٰ لمّا كانت مستعدّة للصّور فى العلم الازلى، خلق فلك غير منقطع الحركةُ يختلفُ حال الهيولى، بحسب اختلاف حركاته و اوضاعه، فيفيضُ من المبدأ الفياض صورة صورة، فحال النّفس الانسانية هكذا.

الطّريقةُ الثّانية، طريقة المعتزلة و هى انّ اللّه ـ تعالى ـ كلّف العباد، لانّ صلاح حالهم فى التّكليف، و وعدهم على الطاعة و اوعدهم على المعصية، لانّ ذلك الوعد و الايعاد، لطفٌ من اللّه، يُقرّبهم الى الطاعة و تجنّبهم عن المعصية، ثمّ انّه يجبُ عليه الاثابة على الطّاعات، اذ الاخلال به قبح و ظلم، و امّا العقاب فحسن ايضاً لارتكابهم المعاصى، فاذا قيل لهم لم يعذبون؟ قالوا: لانّهم ارتكبوا المعاصى، و اذا قيل لم ارتكبوا المعاصى؟ قالوا: لارادتهم ذلك و انّهم مختارون، و اذا قيل لهم: اليس يجب صدور المعصية عنهم حتّى يطابق علم اللّه تعالى؟ اجابوا بانّ اللّه ـ تعالى ـ كما علم وجود المعصية، علم انّ المعصية، صدرت عنهم باختيارهم و ارادتهم، فعلم اللّه تعالى، لا ينافى اختيارهم .

الطّريقة الثّالثة، طريقةُ الاشاعرة، فانّهم لمّا ذهبوا الى انّ جميع الحوادث، بل جميع الموجودات

العالم، مطابقاً لما تمثّل هناك، فلم يعاقب الانسان على شيءٍ يصدُرُ على سبيل الوجوب؟

و الشيخُ اجاب عنه اوّلاً بجوابٍ تقتضيه القواعد الحكميّة و هو قوله: «انّ العقاب للنفس، على خطيئتها ـ كما ستعلم ـ هو كالمرض للبدن»، الى قوله: «و لا من وقوع ما يتبعها»، و هو ظاهرٌ.

و هذا النّوع من العقاب، انّما يكون للنّفس الانسانيّة بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها. فكأنّها تكون من داخل ذاتها و هو نار اللّه الموقدة الّتى تطّلع على الافئدة[1]، لكنّ الآيات الواردة بالوعيد فى الكُتُبِ الالهيّة، لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسمانى، واردٌ على بدن المسيء، من خارج، على ما توصف فى التّفاسير و

الممكنة من اللّه تعالى و هو سببُ الكل، فان قيل فلم العقاب؟ قالوا: انّ كان المُراد، الغرض من العقاب، فلا غرض و ان كان المُراد سببه، فهو اللّه تعالى و لا يسئل عما يفعل. فالتّقديرُ على مذهبهم، خلق اللّه جميع الاشياء، و على مذهب الحكماء، مطابقة الموجودات فيما يزالُ للصّور الموجودة فى العالم العقلى.

و لابدّ لجميع المسلمين و لساير الطوايف، الاقرار بما ذهبو اليه من معنى التّقدير و القضاء، لانّ الكُلّ، اتّفقوا على انّ اللّه ـ تعالى ـ عالمٌ بجميع الموجودات، من الازل الى الابد و هو «القضاء»، و على انّ كُلّ ما يوجد فى عالم الحدوث، هو على وفق علمه و الّا لزم جهله تعالى و هو «القدر».

و هذا ما ذكره الشارح فى مقدمة الجوابُ من السّؤال الاوّلُ من انّ القدر على مذهب الحكماء، غير القدر على مذهب الاشاعرة، و انّما قدّم هذه المُقدّمة، ليظهر انّ الاسباب، مقدرة على مذهب الحكماء، كما انّ المُسبّبات مقدّرة، ثمّ بعد تمهيدها اشار الى امرين: احدهما، الجواب عن السّؤال الاوّل و هو انّ فعل الاول، صادرٌ عنه و سببه قدرة العبد و اراداته، و من اسباب ارادته، فعل الخير التّخويف و العقاب، فهُما من الاسباب المُقدّرة لنظام العالم، كما ان فعل الخير مقدّر.

ـ فان قيل: لمّا كان فعل العبد، مقدراً فلم العقاب؟ او لم التّخويف؟

ـ قلنا: لانّها من اسباب فعل الخير الصّادر عن العبد، و قد تبيّن انّ التّخويفُ مقدّمٌ فى التّقدير على العقاب و لا محذور فيه اصلاً.

و الآخر: ابطالُ جواب الامام، فانّ القول ببطلان تعليل القدر، انّما يصحُّ على مذهب الاشاعرة، اذ لا علّة عندهم الّا اللّه، لا على مذهب الحكماء، فانّ كُلّ موجود فى القدر، له علةٌ عندهم، حتّى ينتهى الى ان ينتهى العلل، م.

١ - هُمزة / ۶ ـ ٧.

الاخبار.

فاشار اليه الى ذلک ايضاً بقوله: «و امّا العقاب الّذى يكون على جهةٍ اُخرى من مبدءٍ له من خارج فحديث آخر»، اى اثباته على الوجه المشهور، لو كان حقاً، لكان سمعيّاً.

ثمّ اراد ان يذكر انّ ذلک ايضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظّاهر، ليس ممّا لا يجوز وقوعه فى الحكمة الالهيّة، اى ليس بشرّ، فقال: «ثمّ اذا سُلّم معاقب من خارج، فانّ ذلک ايضاً يكون حُسناً» و اراد بالحسن هيهُنا، الخير المقابل للشرّ لا ما يذهب اليه المتكلّمون على ما سيأتى.

و استدلّ على ذلک، بانّ وجود التّخويف فى مبادى الافعال الانسانيّة، حسنٌ لنفعه فى اكثر الاشخاص، و الايفاءُ بذلک التّخويف، بتعذيبِ المُجرم، تأكيدٌ للتّخويف و مقتضٍ لازدياد النّفع، فهو ايضاً حسن.

ثمّ بيّن انّ هذا التّعذيب، انّما يكون شرٌّ بالقياس الى الشّخص المعذّب، و يكون خيراً بالقياس الى الاكثرين من نوعه و لا يلتفت لفت الجزئىّ، لاجل الكلّى اى لا ينظر اليه. فهذا ايضاً من جملة الخير الكثير الّذى يلزمه شرّ قليل، و استشهد بقطع العضو، لصلاح البدن فانّ الحكم بوجوب ذلک و ان كان مشتملاً على شرٍّ ما، مقبولٌ عند الجمهور.

و قد تبيّن من ذلک انّ ما ورد به التّنزيل، اذا حمل على ظاهره، لم يكن مخالفاً للاصول الحكميّة. و بعض المتكلّمين المنكرين لتلک الاصول ـ كالمعتزلة ـ انّما يقرّرون ذلک، على وجه آخر و هو قولهم: تكليفُ العباد واجبٌ على اللّه تعالى او حسن منه، اذ فى ذلک صلاحُ حالهم العاجلة و الآجلة، و الوعد و الوعيد على الطاعة و المعصية، حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته و تبعيدهم عن معصية، و تعذيب العاصين عدل منه حسن و الاخلال باثابة المُطيعين، ظلمٌ قبيحٌ، الى امثال ذلک ممّا ينبونه على مقدّماتٍ مشهورةٍ مشتملةٍ على تحسين بعض الاحكام، بعضها بحسب العقل يعدّونها من البديهيّات. فذكر الشيخ: انّ تلک المُقدّمات، ليست من الاوّليات، بل اكثرها آراءٌ محمودةٌ، اشتهرت لكونها مُشتملة على مصالح الجمهور.

و يُمكن ان يقع فيها ما يصحُّ بالبرهان، بحسب بعض الفاعلين، يعنى الاشخاص الانسانيّة، على ما مرّ فى المنطق، فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها غيرُ صحيحٍ.

قال الفاضل الشارح: هذا الجواب، ضعيفٌ امّا اوّلاً، فلانّه مبنيٌّ على وجوب التّخويف، فكما يقال: ان كان القدر، فلم العقاب، يجوز ان يُقال: ان كان القدر، فلم التخويف، فيكون حكمهما واحداً، فاذن لا يجوزُ ان يجعل احدهما مقدّمة فى بيان الآخر، و امّا ثانياً، فلانّه لا يتمشّى على قول الملّيّين، لانّهم يحكمون بكون الهالكين ممّن يُخالف قواعدهم، اكثر من النّاجين. و كان غرضُهُ تمشيةُ قولهم، بل الجواب الصّحيح ان يُقال: لانّ العقاب ايضاً من القدر و طلب علّة ما يقتضيه القدر، باطل.

و **اقول**: على الاوّل: القولُ بالقدر على ما ذهب اليه الحُكماء، و هو وجوب كون الجُزئيّات مستندةً الى اسبابها المُتكثّرة، يُخالف القول على ما ذهب اليه الاشاعرة من المُتكلّمين، لانّهم يقولون: لا فاعل و لا مؤثّر فى الوجود الّا اللّه، و الجوابُ الّذى ذكره الشيخ كان موافقاً لاصوله، فانّ فعل الانسان، مستندٌ عنده، الى قدرته و ارادته و كلاهُما مستندان الى اسبابهما.

و من اسباب ارادة فعل الخير، التّخويف، فاذن وقوعُ التّخويف فى الاسباب المُقتضية للخير، واجبٌ مع كونه من القدر، و التّعليلُ به صحيحٌ على ما ذكره الشيخ، و هو لا يُنافى كونه من القدر، لانّ جميع ما فى القدر، معلّلٌ عنده، و امّا على اصول الاشاعرة، فلمّا لم يكن للتّخويف اثر، كان التّعليل به باطلاً على ما قاله الفاضل الشارح، و انّما ينقطع الكلام فى القدر عندهم، بقطع التّعيل على الاطلاق، و لذلك يقولون: لا يُسئل عمّا يفعل.

و على الثانى، انّ الشيخ لا يُريد تمشيةُ قواعد المتكلّمين الملّيّين على ما صرّح به، بل يُريد تمشية ما نطق به الكُتُب الالهيّة فى هذا الباب، و ليس فيما ورد من التّنزيل حكمٌ بانّ الهالكين، اكثرُ من النّاجين، بل يُمكن ان يوجد فيه ما يُناقض هذا الحكم.

النّمط الثامن

فی البهجة و السعادة

البهجة: السرور و النّضرة، و السّعادة: ما یقابل الشّقاوة، و المُرادُ منهما، الحالة الّـتی تکون او تحصل لذوی الخیر و الکمال، من جهة الخیر و الکمال.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«انّه قد سبق الی الاوهام العامیّة، انّ اللذّات القویّة المُستعلیة[1]، هی الحسیّة و انّ ما

---

۱ - قوله: «النّمط الثامن، ان اللذات القویّة المُستعلیة»، لمّا کان الّلذة، ادراک المُلایم و الادراکُ امّا حسیٌّ او عقلی، کان الّلذةُ علی قسمین ایضاً: حسیةٌ و عقلیةٌ. و اللذةُ الحسیة، امّا ظـاهرةٌ متعلقةٌ بالحواس الظّاهرة، و امّا باطنةٌ یتعلّقُ بالوهم و الخیال، کالرّجاء و الشّوق و التّـصورات الشّهویة و الغضبیة، فاللّذاتُ ثلاثٌ فی ثلاث مراتب: فمرتبةُ اللذة الحسیّة الباطنة، اقوی مـن الظّاهرة، لانّها آثر عند العقلاء، و مرتبةُ اللذة العقلیة الصّرفة، اقوی منهما جـمیعاً، فـان اللـذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراک و تفاوت القُوی المُدرکة، فانّ القُوّة المُدرکة، ما کانت فی نفسها اشرف و اقوی، یکون لذّتها اتمّ، لانّ لذّة العین الصّحیحة من جمال الحبیب، اقوی من لذّة العین المرضیة، و کذلک الادراکُ ما کان اقوی، یکون اللذة اکثر، کما انّ العاشق اذا رای معشوقة من مسافةٍ اقرب، یکون لذّته اکثر، و کذلک ما کان المُدرکُ اشرف، کان اللذة فی میله اعظم، فانّ المعشوق المنظورُ ما کان احسن، یکون لذة رؤیته اکثر. و لمّا کانت القُوّة العقلیة، اشرف من القوّة الحسیة، لانّها مجّردةٌ و هی منغمسةٌ فی المادّة، و ادراکها اقوی، لانّها عاقلةٌ بذاتها و ادراک القُوی الحسیّة بالالآت، و مدرکات العقل، اقوی ،لانّها کلیاتٌ من مدرکات القُوی و هی الجُزئیات، لا جرم یکون لذّة العقلیّة اقوی من سایر اللذات.

ـ فان قیل: نحنُ لا نلتذُّ بالمعقولات و لا نتألّم بالخیالات، فلو کان اللّذة العقلیّة اقوی، وجب ان یکون التذاذُنا بالمعقولات، اشرف فوق ما نتلذُّ بالمحسوسات، و لیس کذلک، بل قد لا نجد لذّة.

عداها لذّاتٌ ضعيفة و كلّها خيالاتٌ غير حقيقيّة، و قد يُمكن ان ينبّه من جملتهم، من له تمييز ما فيُقال له: ا ليس الذّ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات و المطعومات و امورٌ تجرى مجراها و انتم تعلمون انّ المُتمكّن من غلبةٍ ما، و لو فى امرٍ خسيس، كالشّطرنج و النّرد و نحوهما، قد يعرض له مطعوم و منكوح، فيرفضة لما يعتاضه من لذّة الغلبة الوهميّة، و قد يعرض مطعوم و منكوح لطالب العفّة و الرئاسة مع صحّة جسمه، فى صحبة حشمة، فينفض اليد منهما مراعاةً للحشمة، فتكون مراعاة الحشمة آثر و الذّ لا محالة هناک من المنكوخ و المطعوم.

ـ فالجواب: انّ اللّذة، ليست نفس ادراک المُلايم، بل حالةٌ تابعةٌ لادراک الملايم، فمن البيّن انّا اذا ادركنا ملايماً، حصل لانفسنا، حالة أُخرى بحسبه، هى اللذة، فادراک المُلايم و المُنافر، و ان اقتضى اللذة و الالم، الّا انّ هذا الاقتضاء، لا يُوجبُ وجود تلک الحالات عند الادراک دايماً، فرُبما يتوقّفُ حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع و لا شکّ ان للنّفس الفاً بالمحسوسات و الشّهوات و اتّصافاً بالاخلاق الذّميمة، فلعل ذلک مانعٌ من وجدان اللّذة بالمعقولات، كما انّ المريض الممرور الّذى يغلب عليه مرّة الصفراءُ لا يلتذُّ بالحلاوى، بل يعافها و يكرهها.
ـ لا يُقال: اثبتوا للّه ـ تعالى ـ لذّة عقلية، فلو كانت اللّذة، حالةً زايدةً على الادراک، لزم وجود امرٍ زايدٍ فى ذاته ـ تعالى ـ و انّه محال.
ـ لانّا نقول: اللذةُ فينا معنى زايد، على ادراک المُلايم، بخلاف اللذة فى البارى، كما فى العلم و القُدرة و غيرهما من الصّفات، او نقول: اللذةُ ليست هى ادراک المُلايم فقط، بل ادراک و نيل للملايم، و نيل المعقولات يُشبهُ حالة العيان، بعد حال الغيبة، و لهذا قال من كمل قوّته العلميّة، يجد لذّات عقلية عظيمة، فلعلّهُ واصلٌ الى نيل المعقولات، فهو عين اليقين، و مثالُ ذلک العنين، لو فرضنا يتصوّر الجماع، بانّهُ ادخال فى فرجٍ، لا يلتذُّ به، كما يلتذّ من ناله، فاللذةُ ليست من الادراک، بل من النّيل، و كذلک من تصوّر الحسن، لا يلتذُّ بهُ بل من نيله، فالنّفسُ ما دامت الفت بالمحسوسات، مشوبةٌ بشوائبها و كان المعقولات، لا تمثيل فيها تمثلاً تاماً بحيث يلاحظها حقّ الملاحظة، امّا اذا تخلّص من هذه الشّوائب، فرُبما تعتورها حال كالمشاهدة بالنّسبة اليها و هو نيلها.

و اعلم، انّ المطلوب من هذه الفصل، ليس الّا نفى حصر اللذات فى الحسيّة الظاهرة و استحقار غيرها، و انّما ذكرنا ما ذكرنا، تنبيهاً على المطلوب بالذّات من النّمط كما، سيأتى تفاصيلها، م.

و اذا عرض للكرام من النّاس، الالتذاذ بانعامٍ يصيبون موضعه، آثروه على الالتـذاذ بمُشتهى حيوانىّ، متنافس فيه، و آثروا فيه غيرُهُم على انفسهم، مُسرعين الى الانعام به. و كذلک فانّ كبير النّفس، يستصغر الجوع و العطش، عند المُحافظة على مـاء الوجـه، و يستحقر هول الموت و مفاجاة العطب، عند مناجزة الاقران و المبارزين، و رُبما اقتحم الواحد على عددهم، ممتطياً ظهر الخطر، لما يتوقّعة من لذّة الحمد و لو بعد الموت، كانّ ذلک، يصل اليه و هو ميّت.

فقد بان، انّ اللذّات الباطنة، مستعليةٌ على اللذّات الحسيّة، و ليس ذلک فى العـاقل فقط، بل و فى العجم من الحيوانات، فانّ من كلاب الصّيد، ما يقتنصُ على الجوع، ثـمّ يُمسكه على صاحبه، و رُبما حمله اليهُ و الرّاضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدتـه عـلى نفسها، و رُبما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها نفسها، فاذا كانت اللذّات الباطنة، اعظم من الظّاهرة و ان لم تكن عقليّة، فما قولک فى العقليّة؟!»

اقول: العطب، الهلاک. و اقتحم، اى دخل من غير رويّة، و الدّهم، العدد الكثير.

و اعلم انّ من المشهورات، انّ السّعادة، هى اللذّة فقط، ثُمّ انّ العوام، يظنّون انّ اللذّات، هى المدركة بالحواسّ الظّاهرة، و امّا المُدركة بغيرها، فتارة ينكرون تحقّقها و ينسبونها الى خيالات، لا حقيقة لها، و تارةً يستحقرونها بالقياس الى الحسيّة، فنبّه الشيخ فى هذا الفصل، على وجوب لذّات باطنة هى اقوى من الحسيّة الظّاهرة لوجوه:

منهما، انّ الغلبة المُتوهّمة و لو كانت فى امرٍ خسيس، رُبما يؤثر على لذّاتٍ يظنّ انّها اقوى اللّذات الحسيّة.

و منهما، انّ لذّة نيل الحشمة و الجاه، تؤثر ايضاً عليها.

و منهما، انّ الكريم، يؤثر لذّة ايثار الغير على نفسه، فيما يحتاجُ اليه، ضرورة على لذّة التّمتّع بها.

و منها، انّ كبير النّفس، يؤثرلذّة الكرامة المتوقّعة من محافظة ماء الوجهُ او من الاقدام، على الاهوال، مع عدم العلم بنيلها على اللذّات الحسّيّة، الى حدٍّ يتحمّل آلآم الجـوع و العطش، و يقاسى اهوال الموت و الهلاک معها.

و هذه، صغرياتٌ تنصاف اليها كبرى مشهورة، هى انّ كلّ ما هو آثر عند شخص، فهو الذّ بالقياس اليه، لانّ اللذّة، مؤثرةٌ و المؤثر لذيذٌ، فينتجان انّ اللذّات الباطنة، مسـتعليةٌ

على الحسّيّة، و لمّا كانت اللذّات الباطنة المذكورة، حيوانيّة، نبّه على انّ من سائر الحيوانات، ما يُشارك الانسان، فى ذلك فانّ كلب الصّيد، تؤثر اللذّة الوهميّة الّتى ينالها من توقّع اكرام صاحبه ايّاه، على لذّة الاكل، و الرّاضعة من الحيوانات تؤثر اللذّة الوهميّة الّتى تجدها من تصوّر سلامة ولدها لذّة سلامتها نفسها، ثمّ تدرّج من ذلك الى المقصود.

فذكر انّ اللذّات الباطنة الحيوانيّة، لمّا كانت اعظم من الظّاهرة، فان تكون العقليّة اعظم منها اولى، و ذلك لانّ قوّة اللذّة و ضعفها، يتبعان قوّة الادراک و ضعفه، فانّ اللذّة ادراک ما على ما سيأتى.

* تذنيبٌ *

«فلا ينبغى لنّا ان نستمع الى قول من يقول: انّا لو حصلنا على جملة: لا نأكل فيها و لا نشرب فيها و لا ننكح، فايّة سعادة تكونُ لنا، و الّذى يقول هذا، فيجبُ ان يبصّر و يقال له: يا مسكين! لعلّ الحال الّتى للملائكة و ما فوقها الذّ و ابهج و انعم من حال الانعام، بل كيف يُمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر، نسبةٌ يعتدُّ بها.»

القائلونَ بانّ السّعادة هى اللذّة الحسّيّة، يُنكرون السّعادة الّتى يثبتها الحكماء للنّفس الانسانيّة الكاملة بعد الموت، و يلزمهم على رأيهم ذلک، ان لا يكون غير الحيوان، الآكل الشّارب الناكح سعيداً اصلاً، و لمّا كان غرض الشيخ من الردّ عليهم اثبات تلك السعادة، و كان ما ذكره فى الفصل السّابق، مقتضياً لفساد مذهبهم، صرّح فى هذا الفصل بالردّ عليهم، باثبات تلک السّعادة، و لذلک وسمه بـ«التذنيب».

ثمّ نبّه على مقصوده بالمُقايسة بين حال الملائكة و مافوقها و بين حال الانعام و ما يجرى مجراها، بحسب الكمال و الخير الموجود فيهما، فانّ النّسبة بينهما، بعيدةٌ جدّ، بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر، لعدم الاشتراک بين كماليهما فى الماهيّة.

* تنبيهٌ *

«انّ اللذّة، هى ادراکٌ و نيل لوصول ما هو عند المُدرک كمالٌ و خيرٌ من حيث هو كذلک، و الالمُ هو ادراک و نيل لوصول ما هو عند المُدرک آفةٌ و شرّ.»

يريدُ التّنبيه على ماهيّة اللذّة و الالم، ليبيّن بالنّظر الحكمى، انّ السّعادة بالمعنى الّذى

یفهمُهُ الجمهور للذّوات العاقلة، اتمّ منها للنّفوس الحیوانیّة، و کذلک الشقاوة لاهلها، فذکر انّ اللّذّة هی ادراک و نیل، امّا الادراک، فقد مرّ شرحُ اسمه، و امّا النّیل، فهو الاصابة و الوجدان، و انّما لم یقتصر علی الادراک، لانّ درک الشیء قد یکون بحصول صورةٍ تساویه [۱] و نیله لا یکونُ الّا بحصول ذاته.

---

۱ - قوله: «لانّ ادراک الشّیء، قد یکون بحصول صورة تساویه»، یُمکن ان یدرک الشّیء اولاً و لا یلتذُّ به، فلا یکفی فی اللذة مجرّدُ الادراک، بل لابُدّ مع ذلک من نیل ذاته ـ مثلاً ـ یتصوّر ذات جمال و لا یلتذّ بها الّا بنیلها.

ـ و کأن سائلا یقول: انّ نیل الشّیء، لا یکون الّا بادراکه، فحینئذٍ کفی ذکر النّیل.

ـ اجاب بانّ مفهوم النّیل، لیس الّا حضورُ الشّیء و وجدانه، و هو لا یدُلّ علی ادراکه الّا بالمجاز. و دلالةُ الالتزام، مهجورةٌ فی الحدود.

فان قیل: لا شکّ انّا نلتذُّ بتخیل امرأةً حسناء، و تخیّل جماع و شرب مشروب، فهیهنا التذاذ حاصل دون نیل اللذات،

ـ نقول: نحن لا نلتذُّ، بل نتخیل الالتذاذ بتخیّلنا النّیل، و قدم الادراکُ علی النّیل، لانّه اعمُّ منه و تقدّم الاعمّ فی التّعریفات، واجبٌ.

ـ لا یقال: قد یتحقّق النّیل، بدون الادراک، کما اذا کان مشغولاً باشغال و مرّ علیه حبیبه و لم یره، فلا یکونُ الادراک، اعمُّ من النّیل.

ـ لانّا نقول: ما نال حبیبه، بل الحبیب ناله، و لم یقل لما هو عند المدرک، لانّ اللذة، لیست هی ادراک ماهیة اللذیذ بل ادراک حصوله له و وصوله الیه.

فالحاصلُ انّ اللذة لا تحصلُ بادراک اللذیذ فقط، بل بادراک حصوله و هو النّیل، و اللذیذُ ما هو عند المدرک کمال و خیر، فالمعتبرُ کمالیّتُهُ عنده، لا فی نفس الامر.

ـ فان قلت: فالجاهلُ بالجهل المُرکّب، یجب ان یکون ملتذاً به و حینئذٍ ان بقی الجهل بعد موته، فهو یلتذُّ به کما فی الحیوة، و ان لم یبق، لم یتألم، لانّ سبب تألّمه هو الجهل و قد زال، فاحدُ الامرین لازمٌ، امّا اثبات لذّته بالجهل المُرکّب بعد الموت، او عدم بقاء عذابه و هو خلاف ما مرّ جوابه.

ـ فنقول: لا نُسلّم الالتذاذ بالجهل المُرکّب، فانّما یلتذُّ به، لو نال مدرکه، لکن النّیل و هو وجدانه یتوقّفُ علی وجوده و لیس بموجود، و سیُبیّنهُ الشارح زیادة بیان، و المشهورُ انّ اللّذة ادراک

و اللذّةُ لا تتمُّ بحصولِ ما يسُاوى اللذيذ، بل انّما تتمُّ بحصول ذاته، و انّما يقتصر على النّيل، لانّه لا يدُلُّ على الادراک الّا بالمجاز.

الملايم، و الالمُ ادراک المنافر، ثمّ يفسّرون الملايم بما يكون كمالاً و خيراً للمدرک، من حيث هو كذلک و المُنافرُ ما يكون آفةً شراً للمدرک من حيث هو كذلک، فما ذكره الشيخ اقرب الى التّحصيل من المشهور، لانّه لمّا احتيج الى تفسير المُلايم و المُنافر بهذين التّفسيرين، فايرادهما، اولى قصراً للمسافة و تفصيلاً للجمل، فانّه ذكر النّيل و قيّد الوصول و قد بان ان لابُدّ منهما.

قال الامام: فسّر الشيخ «اللذة» و «الالم»، بالكمال و الخير و الآفة و الشّر، فلابُدّ من العلم بهذه الاشياء. و امّا الخير و الشّر، فان اراد بهما ما ذهب اليه من انّ الخير هو الموجود و الشّر هو المعدوم، رجع التّفسير الى انّ «اللّذة» ادراک الموجود و «الالم» ادراکُ المعدوم و ذلک باطلٌ. امّا تفسيرُ اللذة، فلانّه يلزمُ منه ان يكون ادراک الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء، او تبرّدها بالثّلج، او عند سماع الاصوات المنكرة و شمّ الرّياح الموذية و رؤية الاشياء المؤذية لذّات، لانّها ادراكاتٌ موجوداتٌ، و امّا الالم، فلانّ العدم لا يحسّ به.

و ان اراد بهما التّفسير المشهور و هو انّ الخير، هو اللذة و ما يكون وسيلة اليها، و الشّرُّ هو الالم و ما يكون وسيلةً اليه، كان معنى التّفسيرين انّ اللذة، ادراک اللذة و ما يكون وسيلة اليها، و الالمُ ادراک الالم و ما يكون وسيلة اليه، و فسادُهُ ظاهرٌ، و ان فسّرهما، بشىءٍ ثالثٍ فلابُدّ من ذكره لينظر فيه.

و امّا الكمال، فالاكثرون فسّروهُ بانّه حصول شىءٍ لشىءٍ، من شأنه ان يكون له، فيُقال لهم: ان كان المُرادُ من قولكم: من شأنه ان يكون له، امكان اتّصافه به، لزم ان يكون الجهل و الاخلاق الرّديئة و التّركيبات الفاسدة كلّها كمالات، لامكان اتّصاف النّفس و الاجسام بهذه الصّفات، و ان كان المُرادُ شيئاً آخر، فاذكره لنتكلّم عليه.

قال الشارح: ما ذكرنا فى بيان التّعريفين، يعنى عن جواب هذه الاسؤلة، لانّه بيّن انّ المُراد بالكمال و الخير هيهُنا، الاضافيتان المُنتسبتان الى الغير، و بقولهم فى تعريف الكمال، ما من شأنه ان يكون له، ان يُناسب الشّىء و يليق به و لا شکّ انّ الاخلاق الرّديئة و التّركيبات الفاسدة، لا يليقُ بالنّفوس و الاجسام و بالخير الموجود لا مطلقاً، بل من حيث هو مؤثر، فلا يردُ النّقوض، لانّها ليست ممايؤثر و بالّشرّ الشرّ بالعرض و هو الموجود الّذى يكونُ سبباً لعدم شىءٍ آخر، فجاز ان يحسّ به، م.

و انّما اوردهما معاً، لفقدان لفظ، يدّل على المعنى المقصود بالمُطابقة، و قدّم الاعمّ الدّالّ بالحقيقة و اردفه بالمخصّص الدّالّ بالمجاز، و انّما قال:«لوصول ما هو عند المدرک»، و لم يقل: لما هو عند المُدرک، لانّ اللذّة، ليست هى ادراک اللذيذ فقط، بل هى ادراکُ حصول اللذيذ للملتذ، و وصوله اليه، و انّما قال: «ما هو عند المدرک كمال و خير»، لانّ الشّىء، قد يكون كمالاً و خيراً بالقياس الى شىءٍ و هو لا يعتقد كماليتّه و خيريتّه، فلا يلتذّ به، و قد لا يكون كذلک و هو يعتقده فيلتذّ به.

فالمعتبرُ كماليّته و خيريّته عند المدرک، لا فى نفس الامر، و الكمال و الخير هيهُنا، اعنى المقيسين الى الغير، هما حصول شىءٍ لما من شأنه ان يكون ذلک الشّىء له، اى حصول شىءٍ يناسبُ شيئاً و يصلحُ له، او امر يليقُ به بالقياس الى ذلک الشّىء. و الفرق بينهما انّ ذلک الحصول، يقتضى لا محالة برائة ما من القوّة لذلک الشّىء، فهو بذلک الاعتبار فقط، كمال و باعتبار كونه مؤثراً خير.

و الشيخ انّما ذكرهما، لتعلّق معنى اللذّة بهما، و اخّرَ ذكر الخير، لانّه يفيدُ تخصيصاً ما، لذلک المعنى، و انّما قال: «من حيث هو كذلک»، لانّ الشّىء قد يكون كمالاً و خيراً من جهةٍ دون جهةٍ و الالتذاذُ به يختصّ بالجهة الّتى هو معها كمال و خير.

فهذه ماهيّة «اللذّة»، و يقابلها ماهيّة «الالم» كما ذكره. و هما اقرب الى التّحصيل من قولهم: اللذّة ادراک الملائم، و الالم ادراکُ المنافى، و لذلک عدل الشيخُ منه الى ما ذكره فى هذا الموضع.

قال الفاضل الشارح: تعريفُ اللذّة بالخير الّذى هو عند الشيخ، امرٌ وجوديٌّ، يرجع الى قولنا: اللذّةُ ادراک الموجود، و كذلک الالم ادراک المعدوم، و ذلک باطل: امّا فى اللذّة، فلانّ ادراک احتراق الاعضاء و الاصوات المُنكرة و ما يشُبهها، ليست بلذّات، مع انّها موجودات، و امّا فى الالم فلانّ العدم، لا يحسّ به، فانّ فسرّو الخير باللذّة او ما يكون وسيلةً اليها على ما هو المشهور، رجع التّعريف الى قولنا: اللذّةُ هى ادراک اللذّة او ما يكون وسيلةً اليها، و الكمالُ ايضاً ان فسرّوه بحصول شىءٍ لشىءٍ من شأنه ان يكون له امكان اتّصافه به، لزم ان يكون الجهل و سائر الرّذائل كمالات.

قال: و التّحقيقُ ان تصوّر ماهيّة «اللذّة» و «الالم»، بديهىٌّ غنىٌّ عن التعريف.

و **اقول**: ما ذكرناهُ فى تفسير قول الشيخ يُغنى عن ايراد اجوبة هذه الشكوک. و الوجهُ

فی ذکر ماهیّة «اللذّة» و «الألم» ـ مع کونهما غنیّین عن التعریف ـ ما ذکرناه فی باب الادراک بعینه.

قوله : «و قد یختلفُ الخیر و الشرّ، بحسب القیاس، فالشّیءُ الّذی هو عند الشّهوة خیرٌ، هو مثل المعطم الملائم، و الملبس الملائم، و الّذی هو عند الغضب خیرٌ فهو الغلبة، و الّذی هو عند العقل خیرٌ فتارةً و باعتبار فالحقّ، و تارةً و باعتبار فالجمیل. و من العقلیّات، نیل الشّکر و وفور المدح و الحمد و الکرامة، و بالجملة فانّ همم ذوی العقول فی ذلک مختلفة.»

مرادُهُ بیان انّ الخیر الواقع فی ذکر ماهیّة «اللذّة»، هو الخیرالاضافی الّذی لا یعقل الّا بالقیاس الی الغیر، و ذکر الخیرات المقسمة الی القُوی الثّلاثة الّتی تتعلّقُ الافعال الارادیة بها، اعنی الشّهوة و الغضب و العقل، و معنی قوله فی الخیر العقلی: «فتارة و باعتبار فالحق و تارة و باعتبار فالجمیل»، انّ الحقّ خیرٌ عند کون العاقل قابلاً عمّا فوقه بالقیاس الی قوّته النّظریّة، و الجمیل خیرٌ عند کونه متصرّفاً فیما دونه بالقیاس الی قوّته العلمیّة و اراد بقوله: «و من العقلیّات، نیل الشکر و وفور المدح و الحمد» الخیرات الّتی تکون للعقل بمشارکة سائر القُوی و هی الّتی تخلفُ الهمم فیها لاختلاف احوال تلک القُوی، و امّا العقلیّ الصّرف، یختلف البتّة.

قوله : «و کلّ خیرٌ بالقیاس الی شیءٍ ما، فهو الکمال الّذی یختصُّ به و ینحوه باستعداد الاوّل و کلّ لذّة فانّها تتعلّقُ بامرین بکمال خیری و بادراکٍ له من حیث هو کذلک.»

ارادَ الفرق بین الخیر و الکمال[1]، فذکر انّ الخیر المُضاف الی شیءٍ هو الکمال الخاصّ الّذی یقصدُهُ ذلک الشیء باستعداده الاوّل، و الشّیءُ لا یقصد شیئاً و لا یمیل الیه

---

١ - قوله: «اراد الفرق بین الخیر و الکمال»، لا یستراب فی انّهما یتساویان صدقاً، و الکلامُ فی تغایرهما مفهوماً. و الامامُ اعترض بانّ کلام الشیخ یُشعرُ هیهُنا بانّ الکمال و الخیر، شیءٌ واحد، فذکر احدهما مغنٍ عن الآخر، فذکر الشارح انّه خیرٌ باعتبار انّه مؤثر و کمال بحسب البرائة من القوّة، فیتغایران مفهوماً، م.

الّا اذا كان ذلک الشیء مؤثراً بالقیاس الیه، و ذلک یدلُّ علیه اشتمال معنی الخیر علی اعتبار کونِهِ مؤثراً کما مرّ و امّا قوله: «باستعداده الاوّل»، ففائدتُهُ انّ الشّیء قد یکونُ له استعدادان؛ احدهما یطرءُ علی الآخر و لا یکون الشّیء الّذی ینحوه ذلک الشّیء باستعداده الثّانی خیراً بالقیاس الی ذاته، بل یکون خیراً بالقیاس الی ذلک الاستعداد الطاری کالانسان، فانّه مستعدٌّ فی فطرته، لاقتناء الفضائل ثمّ اذا طرء علیه ما اعدّة لاقتناء الرّذائل، قصدها بحسب الاستعداد الثانی و لا تکونُ هی خیراً بالقیاس الی ذاته، مع الاستعداد الاوّل.

و العجبُ انّ الفاضل الشارح، ذهب فی هذا الموضوع بعد ان صرحّ الشیخ بانّ الخیر هو کمال مقّیدٌ بقیدٍ ما، الی انّ کلام الشیخ مشعرٌ بانّ الخیر و کمال واحد و حینئذٍ یکونُ ذکر احدهما مُغنیاً عن الآخر.

قوله: «و کُلّ لذّة» الی آخره، لمّا فرغ عن تلخیص معنی اللذة، ذکر حاصل هذا البحث و هو انّ اللذّة متعلّقةٌ بشیئین؛ احدهما وجود کمال خیریّ، و الثّانی ادراک له من حیث هو کذلک، فانّ المطلوب فی هذه النّمط، مبنیٌّ علیه.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«و لعلّ ظانّاً[۱] یظنّ انّ من الکمالات و الخیرات، ما لا یلتذُّ به اللّذة الّتی تناسب

---

۱ - قوله: «و لعلّ ظانا»، نقض علی الحدّ المذکور و تقریره: انّه لو کان اللذة ادراک المُلایم الخیر، فکلّما کان المُلایمة و خیریة، یجبُ ان یکون الالتذاذُ به اکثر و لیس کذلک، لانّ الصّحة اقوی ملایمة للنّفس من الاشیاء الحلوة، مع انّ الالتذاذ بها اکثر.

و الجواب: انّا لا نُسلّم انّ الالتذاذ بالصّحة، لیس فوق الالتذاذ بالحلو، فانّ من لاحظ صحّته وجد لذة عظیمة، و بعد التّسلیم و المُسامحة، فالشّرط فی اللذة حصول اللذیذ و الشّعور به و مهما ضعف الشّعور، تضعف اللذة.

فعدمُ کمال الالتذاذ بالصّحة لضعف الشّعور بها، اذ المحسوسات اذا استمرّت، لم یشعر بها کمال الشّعور، فلهذا لا یلتذُّ کمال الالتذاذ، هذا هو المُطابق لمتن الکتاب.

و امّا الشّارحان، فقد وجها النّقض بعدم التذاذ النّفس بالصحة، و جوابه بنفی ادراک الصّحة بسبب

مبلغه، مثل الصحّة و السلامة، فلا يلتذُّ بهما ما يلتذُّ بالحلو و غيره.

فجوابُه بعد المسامحة و التسليم، انّ الشّرط كان حصولاً و شعوراً جميعاً، و لعلّ المحسوسات اذا استقرّت، لم يشعر بها[١]، على انّ المريض و الوصب يجد عندُ الثؤوب الى الحالة الطّبيعيّة مغافضة غيرُ خفيّ التّدريج لذّة عظيمة.»

الوصب: المرُض الطّويل، يقال: وصب الشىء، أى دام، قوله تعالى: و له الدين، و الثؤوب: الرّجوع الى الشّىء بعد الذّهاب عنه، و المُغافصة: الاخذ على غرّة.

و الغرض من الفصل، ايراد شكّ على شرح اللذّة المذكورة، و هو انّ الصّحّة و السّلامة كمال و خير، مع انّا لا نلتذّ بهما.

و ايرادُ الجواب عنه، بعد التّسليم على سبيل المسامحة و هو انّ الادراك الّذى هو شرط فى اللذّة، ليس هناك بحاصل، فانّ استمرار المحسوسات، تذهل النّفس عن احساسها و التّنبيه على انّهما مع التّجدّد المُقتضى للادراك، لذيذان جدّاً.

* تنبيهٌ *

«و اللذيذُ قد يصلُ، فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلاً عن لا يشتهى اشتهائاً شايقاً، و ليس ذلك طاعناً فيما سلف، لانّه ليس خيراً فى تلك الحال، اذ ليس يشعرُ بالحسّ من حيث هو خير.»

اقول: كما انّ الفصل الاوّل كان مشتملاً على الجواب عن النّقض الوارد على شرح

استمرارها و لا يكادُ ينطبق على المتن.

و تقريرُ سؤال الثانى، انّ بعض المرضى، قد يكره الحلو مع انّ الحلو كمال و خير، فهيهُنا ادراك الكمال و الخير يتحقّقُ و لا لذة.

و الجوابُ: انّا لا نُسلّم انّ الحلو فى هذه الحال، كمال و خيرٌ له، م.

١ - قال العلامة الجعفرى فى تعليقته على الاشارات: اقولُ: انّ تقيّدهُ بالمحسوسات، لعلةٍ عاليةٍ لا تخفى على المُتأمل و هى انّ اللذائذ العقلانية، لمّا انّها تحتاجُ الى عمليّةٍ غيرُ طبيعيةٍ للحصول الى الكمال العقلى، لذلك فانّ كذلّ ظاهرة تسببُ اللذة العقلية، فانّها جديدةٌ قد رغب اليها النّفس و حصلت اليها بعملٍ عقلانيٍ لذلك، تكون اللذة فعليّة متجدّدة.

اللذّة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلّق بهما اللذّة و هو الادراک، فهذا الفصل يشتملُ على الجواب عن النّقض الوارد عليه، بسبب اغفال الامر الآخر و هو حصول الكمال و الخير، بالقياس الى الملتذّ.

و لّما لم يكن هذا النقض مذهوباً اليه بوهم، فانّ الجمهور لا ينكرون لذّة الحلو، بسبب كراهيّة بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملاً على «وهم و تنبيه»، بخلاف الاوّل.

* تنبيهٌ *

«اذا اردنا ان نستظهر فى البيان مع غناء ما سلف عنه، اذا لطُف لفهمه، زدنا فقلنا: انّ اللذّة هى ادراک كذا من حيث هو كذا و لا شاغل و لا مضادّ للمدرک، فانّه اذا لم يكن سالماً فارغاً، امكن ان لا يشعر بالشّرط، امّا غير السّالم، فمثل عليل المعدة، اذا عاف الحلو، و امّا غير الفارغ، فمثل الممتلىء جدّ يعاف الطّعام اللذيذ، و كلّ واحدٍ منهما، اذا زال مانعه، عادت لذّته و شهوته و تأذّى بتأخّر ما هو الآن يكرهه.»

عاف الطعام، اى كرهه.

و الغرضُ من هذا الفصل، انّ الشّرح المذكور، للذّةٍ يُمكن ان يزاد فيه قيد، فلا ترد النّقوض المذكورة عليه معه و هو ان يُقال: و لا شاغل و لا مضادّ للمدرک، اى يكون المدرک فارغاً عن الشّاغل سالماً عن المضادّ. و الشّاغلُ كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطّعام، و المضادّ كالكيفيّة المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة، و الباقى ظاهرٌ.

* تنبيهٌ *

«و كذلک قد يحضر السّبب المؤلم و تكون القوّة المدركة ساقطةً كما فى قرب الموت من المرضى، او معوقّة كما فى الخدر، فلا يتألّم به، فاذا انتعشت القوّة او زال العائق، عظم الالم.»

يريدُ ان يُنبّه على حال الالم ايضاً، فذكر انّ اللذّة، كما لا تحصل مع وجود الملذّ عند عدم الادراک به، فالالم أيضاً لا يحصل مع وجود المؤلم، عند عدم الادراک به، و هو ظاهرٌ.

* تنبيهٌ *

«انّه قد يصحّ اثبات لذّة ما يقيناً[١] و لكن اذا لم يقع المعنى الّذى يسمىّ ذوقاً، جاز ان

---

١ - قوله: «انّه قد يصحّ اثبات لذة ما يقيناً»، اعلم انّ المطلوب بالذّات من هذا النّمط، اثبات اللذة العقلية و كانه عناها بـ«البهجة و السعادة» الّتى عنون النّمط بهما، فنفى اولاً، قول من حصر اللذات بالحسية الظاهرية، ثمّ عرف ماهية «اللذة» و «الالم» و من البيّن أنّ حسن التّـرتيب، يستدعى تقديم التّعريف على البحث الاوّل، و ثانياً اراد ان يشرع فى المقصود بالذّات و هـو اثبات اللذة العقليّة.

و لمّا كان بعض الاوهام رُبما سبق اليه، انّ لذّة عقلية، لو وجدت، وجب ان يكون شوق لنا الى تحصليها، او الماً عقلياً لو كان وقع منّا احترازٌ بالغٌ عنه و ليس كذلک، نبّه اوّلاً فى هذا الفصل على اماطة هذا الوهم، فانّه رُبما يجرم بوجود «لذة» او «ألم» و لا يحمل رغبة او رهبة لعـدم الذّوق و الوجدان كالعنين، قد يعلم من طريق السّماع انّ فى الجماع لذة و لا يميل اليه و صاحب الحمية، اذا لم يعرضه آفات الاسقام، فرُبما لم يتحرز عن المُتناولات الرّديئة، فكذلک هيهُنا لم يلزم من عدم النّيل حصول اللذّات العقلية، او عن الالآم العقليّه القدح فى وجودها.

ثم نبّه فى الفصل الآخر على المطلوب و حاصله ان يقال: كما ان لكُلّ قوّة من القُوى الحيوانية كمالاً اذا حصل، صارت ملتذة به لما تقرّر انّ اللذة هى ادراک الكمال و حـصوله، فكـذلک الجواهر العاقل كمال و هو ان يكون عالماً بالاشياء، فاذا حصلت اللذة لا محالة.

و امّا قوله: و لو وقع مثل ذلک، لا عن سببٍ خارجٍ، فهو كما فى النّوم، فانّه رُبما يتكيّف الذّائقة بكيفيّةالحلاوة، مأخوذة من الصّور المخزونة فى الخيال، فلا مادة هناک، فلذا قد يجنّب فـى المنام من رأى امرأة باشرها، ثمّ بيّن انّ اللّذة العقلية اشرف و اكمل من الحيوانيّة، فانّ مُدركات العقل، اشرف من مدركات الحّس و الادراكات العقليّة، اقوى من الادراكات الحسيّة.

امّا الاّول، فلانّه ليس مدركات الحسّ الّا كيفيّات مخصوصة، كالالوان و الطّـعوم و الرّوايـح و الحرارة و البرودة و امثالها، و مدركات العقل، هو ذات البارى ـ تعالى ـ و صفاته و الجواهـر العقليّة و الاجرام السّماوية و غيرها، و من البيّن ان لا نسبة لاحدهما من الشّرف الى الالآخر.

و امّا الثانى، فلوجهين: احدهما، انّ الادراک العقلى، واصلٌ الى كُنه الشىء، حتّى تـميّز بـين الماهية و اجزائها و اعراضها، ثمّ تميّز بين الجنس و الفصل و جنس الجنس و جنس الفصل و

لا نجد اليها شوقاً، و كذلك قد يصحُّ ثبوت اذىً ما يقيناً و لكن اذ لم يقع المعنى الّذى يسمّى بـ«المقاساة»، كان فى الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز، مثال الاوّل، حال العنّين خلقة عند لذّة الجماع، و مثال الثانى، حال من لم يقاس وصب الاسقام عن الحميّة.»

يريدُ بيان انّ العلم بوجود اللذة ـ و ان كان يقيناً ـ فهو لا يوجبُ الشّوق اليها ايجاب الاحساس بها، و العلم لوجود الالم ـ و ان كان يقينيّاً ـ فهو ايضاً لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به، و ذلک لانّ معرفة المحسوسات بحدودها العقليّة، لا يقتضى اداركها اقتضاء الاحساس بها، و العلمُ بما من شأنه ان يشاهد، لا يبلغ درجة المشاهدة، و لذلک قيل: ليس الخبرُ كالمعاينة، و جعل مرتبة «علم اليقين»، دون مرتبة «عين اليقين». و لذلک لم يقتصر الشيخ فى ذكر ماهيّة اللّذة و الالم، على ذكر الادراک دون النّيل على ما مرّ.

و اهل المشاهدة، يسمّون نيل الّذة العقيّلة ذوقاً، و تقابلها المقاساة، و الشيخاستعمل لفظُ الذّوق هيهُنا فى جميع اللّذات و لم يعبّر عنه بنيل اللذّة و الاحساس باللذة، لانّ ذلک يقتضى تكراراً فى المعنى، فانّ معنى الادراک و النّيل و ما يجرى مجراهما، داخلٌ فى مفهوم اللّذة كما مرّ.

* تنبيهٌ *

«كُلّ مستلذٍ به، فهو سببُ كمالٍ يحصلُ اللمدرک و هو بالقياس اليه خيرٌ، ثمّ لا شکّ فى انّ الكمالات و ادراكاتها متفاوتةٌ، فكمال الشّهوة ـ مثلاً ـ اين يتكيّف العضو الذّائق بكيفيّة الحلاوة مأخوة عن مادّتها و لو وقع مثل ذلک، لا عن سببٍ خارجٍ كانت الّلذة

فصل الفصل و فصل الجنس، بالغة ما بلغت، و تميّز بين الخارجى اللازم و المُفارق، و بين اللازم بوسط و بغير وسط، و امّا الادراک الحسّى، فلا يصل الّا الى الظّاهر المحسوس، فيكون الادراک العقلى، اقوى من الادراک الحسّى.

و ثانيهما، انّ الادراكات العقليّة غير متناهيةٍ بخلاف الادراكات الحسيّة، و اذا ثبت ان الادراكات العقليّة، اقوى من الحسيّة، و انّ مُدركات العقل، اشرف من مدركات الحسّ، ثبت انّ اللذة العقليّة، اكمل من اللذة الحسية، م.

قائمة، و كذلک الملموس و المشموم و نحوهما.

و كمال القوّة الغضبيّة، ان تتكيّف النّفس بكيفيّة غلبة او يكفئُ شعور بأذى يحصل فى المغضوب عليه، و كمال الوهم، التّكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكر، و على هذا حال سائر القُوى، و كمال الجوهر العاقل، ان يتمثّل فيه جليّة الحقّ الاوّل قدر ما يُمكنُهُ ان ينال منه ببهائه الّذى يخصّه، ثمّ يتمثّل فيه الوجود كلّه، على ما هو عليه مجرّداً عن الشّوب مبتدئاً فيه بعد الحقّ الاوّل بالجواهر العقليّة العالية، ثمّ الرّوحانيّة السّماوية و الاجرام السّماوية، ثمّ ما بعد ذلک تمثلاً لا يمايز الذّات، فهذا هو الكمال الّذى يصيرُ به الجوهر العقلى بالفعل، و ما سلف، فهو الكمال الحيوانى و الادراک العقلى خالص، الى الكنه عن الشّوب، و الحسّى شوبٌ كلّه، و عدد تفاصيل العقلى، لا يكاد يتناهى، و الحسيّة محصورة فى قلّة، و ان كثُرت، فبالاشدّ و الاضعف.

و معلومٌ انّ نسبة اللذة الى الّلذة، نسبة المُدرِک الى المدرَک، و الادراکُ الى الادراک، فنسبة الّلذة العقليّة الى الشّهوانية، نسبة جليّة الحق الاوّل و ما يتلوه الى نيل كيفيّة الحلاوة و كذا نسبة الادراكين.»

يريدُ اثبات الّلذة العقليّة و بيان انّها اكمل من الحسيّة، و هذان البحثان، هُما عمدة مطالب هذا النّمط، و تقريرُهُما ان يُقال: لمّا كان الّلذة ادراکُ كمالٌ خيرى، يحصل لمدركٍ ما كان كُلّ مستلذّ به، اى كُلّ ما يعدّ لذيذاً، فهو سببُ كمال يحصل لمدركٍ ما، و ذلک الكمال، يكون خيراً بالقياس الى ذلک المدرک، ثمّ انّ الكمالات و ادراكاتها اللتين تتعلّقُ بهما الّلذة مُتفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء.

فمنها ما يتعقّل القوّة الشّهوية و هو كتكيّف العضو الذّائق بكيفة الحلاوة، سواءٌ كانت مأخوذةً عن مادة خارجية، هى شىءٌ حلوٌ، او كانت حادثة فى العضو، لا عن سببٍ خارجٍ، فانّ كلتيهما فى افادة الّلذة مُتساويان، و لذلک يلتذّ النّائم، حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة و كذلک فى سائر الحواسّ الظّاهرة.

و منها ما يتعقّل بالقوّة الغضبيّة و هو كتكيّف النّفس الحيوانية بكيفيةٍ هى تصوّر اذى حلّ بمغضوبٍ عليه.

و منها ما يتعقّل بالقُوى الباطنيّة كتكيّكف الوهم بصورة شىءٍ يرجوهُ او بصورة شىءٍ يتذكّر فيذكره و كذرلک فى سائرها، و هذه كُلّها كمالات حيوانية مختلفة و ادراكات

حیوانیة متفاوتة تتبعها لذّات بحسبهما.

و للجوهر العاقل ایضاً کمالٌ و هو ان یتمثّل فیه ما یتعقّله من الحقّ الاوّل، بقدر ما یتسطیعه، فانّ تعقّل الحقّ الاوّل علی ما هو علیه، غیرُ ممکنٍ لغیره، ثمّ ما یتعقّله من صور معلولاته المُرتّبة، اعنی الوجود کلّه تمثلاً یقیناً خالیاً عن شوائب الظّنون و الاوهام علی وجهٍ لا یکون بین ذات العقل و بین ما تمثّل فیه، تمایزٌ، بل یصیر عقلاً مستفاداً علی الاطلاق، و لا شکّ فی انّ هذا الکمال، خیرٌ بالقیاس الیه و انّه مدرک لهذا الکمال و لحصول هذا الکمال له، فاذن هو ملتذٌ بذلک، و هذه هی اللّذة العقلیّة.

ثمّ اذا قایسنا بین اللّذتین، اعنی العقلیّة و الحیوانیة، من حیث الکمیّة و من حیث الکیفیة، وجدنا العلقلیّة اقوی کیفیّة و اکثر کمیّةً.

امّا الاوّل، فلانّ العقل، یصلُ الی کنه المعقول، فیعقل حقیقته المُکتفة بعوارضها کما هی، و الحسُّ لا یدرک الّا کیفیات تقوم بسطوح الاجسام الّتی تحضره، فاذن الادراک العقلی، خالص الی الکنه عن الشّوب، و الحسّی شوب کلّه.

و امّا الثّانی، فلانّ عدد تفاصیل المعقولات، لا یکاد یتناهی و ذلک لانّ اجناس الموجودات و انواعها، غیرُ متناهیة و کذلک المُناسبات الواقعة بینها، و المُدرکات بالحواسّ محصوره فی اجناس قلیلة و ان تکثّرت، فانّما تکثّرت بالاشدّ و الاضعف، کالحلاوتین المُختلفتین، فاذا کانت الکمالات العقلیّة اکثر و ادراکاتها اتمّ، کانت اللّذة التّابعةُ لهما اشدّ، لانّ نسبة اللّذة الی اللّذة، کنسبة الکمال الی الکمال و الادراک الی الادراک، فاذن اللّذة العقلیة اشدّ و اتمّ من الحسیّة، بل لا نسبة الی هذه.

و **الفاضل الشارح**، اسند قوله: «نسبة اللّذة الی الّلذذ نسبة المدرک الی المدرک و الادراک الی الادراک»، الی الخطابه، و لیس کما قال، فانّ المحدود و الحدّ، یجبُ ان یکونا مُتطابقین فی قبول الشّدة و الضّعف، کالسّواد الّذی یحدّ، بانه لون قابض للبصر، ثمّ کان بعض الالوان اقبض البصر من بعض، موجب ان یکون بعض ما هو سواد، اشدّ من بعض، و هذا موضع مذکور فی المواضع المُتعلّقة بالحدود من کتاب طونیقا من «المنطق»، و قد ذکر هناک انّه موضعٌ علمیٌ.

و قال ايضاً: انّا نجدُ عند الاكل[١] و الشّرب و الوقاع حالة مخصوصة تعرف باللّذة و لا ندرى ا هى ادراک ملائمٌ، ام ليس؟ و انتم ما اقمتم عليه برهاناً، بل ذكرتُم انّا نعنى باللّذة اداراک المُلائم، ثمّ ذكرتم: انّ العاقل، يدركُ الملائم، فهو ملتذٌّ به و هذا البحث لا يستقيمُ بالعناية و التّفسير، لانّه ليس بلغوىّ، فعليكم ان تُقيموا البُرهان على انّ حالة العاقل، هى تلک الحالة بعينها، حتّى يصحّ لكم الحكم بوجود لذّة عقليّة.

ثمّ قال: و مما يبطل قولكم، انّ النّفس قبل الموت عاملةٌ بهذه المعلومات مع انّها لا تجد

---

١. قوله: «انا نجد عند الاكل»، تقريره: انّا لا نُسلّم انّ الجوهر العاقل، لو ادرک الاشياء على ما هى عليه، كان تلتذّ به.

ـ قولُهُم: لانّ ادراک الاشياء، على ما هى عليه، ملايمٌ له و كمال و اللّذة هى ادراک الكمال.

ـ قُلنا: امثالُ هذه المباحث، لا يستقيمُ بالعناية و التّفسير، فانّا نجدُ عند الاكل و الشّرب و الوقاع، حالةً مخصوصةً، هى اللّذة و تميزاً بينها و بين ساير الاحوال النّفسانيّة من الغضب و الخوف، و نعلمُ ايضاً انّ القوّة الذّائقه و اللامسة، قد اەركت من المطعوم و المشروب و المنكوح، كيفية ملايمة، لكن لا ندرى انّ تلک الحالة المخصوصة، هى نفس هذا الادراک او غيره، و لا يظهر ذلک الّا ببرهان، ثمّ انّ هيهُنا ما يدُلّ على انّ اللّذة، لا يجوزُ ان يكون نفس الادراک، فانّ النّفس، قد يكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات و لا تلتذّ بها.

ـ فان قلت: رُبما يمنع استغراق النفس فى تأثير البدن عن حصول اللّذة.

ـ فنقول: لمّا كان الادراک، نفس اللذة، فلو حصل الادراک و كان هُناک شىءٌ مانعٌ عن حصول اللذة، لزم ان يكون مانعاً عن حصول الشّىء، بعد حصوله و ان عُنيتم ان اللذة مُغايرةٌ للادراک، فلا يلزم من حصول الادراک للنّفس اللّذة، لجواز الّا تكون النّفس مستعدّة للذه و ان كانت قابلةً للادراک.

و الجوابُ عن الاول، انّا لمّا استسقرينا احوالنا، وجدنا عند ادراک كُلّ ملايم و نيله حالة مخصوصة، يعبّر عنها باللذة، فنحنُ نعلم بالضّرورة، انّ كُلّ ما حصل لنا ادراک المُلايم و نيله، يحصل لنا اللذة، سواءٌ كانت نفس ذلک الادراک و نيله، او حالةً أُخرى لازمة لهما و هذا كافٍ فى اثبات الحالة المخصوصة للعقل، و لا يضرُّ المُناقشة فى العبارة.

و عن الثانى، انّ النّفس اذا ادركت المعقولات و نالتها من حيث هى كمال، وجب التذاذها بها و انتفاء الالتذاذ، بسبب فقدان قيدٌ من هذه القيود، م.

اللذة العظیمة الّتی تصفونها، فلو کانت الادراکات، نفس اللّذات، لکانت ملتذةً، کما کانت مدرکة، و القول بانّ الاشتغال بتدبیر البدن، مانعٌ عن حصول اللّذة، قولٌ یکونُ الشّیءُ مانعاً عن حصول شیءٍ عند حصوله.

و الجوابُ انّهم لم یقولوا: انّا نعنی باللذة کذا و کذا، بل لمّا وجدوا الحالة المدرکة عند الاکل، غیر الّتی عند الشُّرب او الوقاع مع وقوع، اسم اللّذة علی جمیعها، حصّلوا الامر المُشترک بینها و بین غیرها ممّا یُناسبها، و نفضوا عنه ما یختصّ بکُلّ واحدة منها، فوجوده حاصلاً فی کُل صورة توصف باللّذة، و غیرُ حاصل فی کل صورة، لا توصف بها، فعلموا انّه المُراد من مفهوم اسم اللّذة، ثمّ لمّا وجدوا ذلک الامر حاصلاً للعقل، حکموا بوجوده للعقل، فان ناقضَ مُناقشٌ فی اطلاق الاسم، فلا مُضایقة معه، بعد ظهور المعنی.

و عن الثّانی، انّهم لم یقولوا: انّ اللّذة ادارکٌ فقط، بل قالوا: انّها ادراکٌ مشروطٌ بشرائط و لعلّ العالم بالمعلومات العادم للذة، لا یکون مستجمعاً لتلک الشّرائط مثلاً، لا یکون عالماً بانّ حصول هذ العلوم، خیرٌ له، او لا یکون عالماً بها، من جهة ما هی خیرٌ له.

ثمّ انّه ان استجمع الشّرائط، فلا نُسلّم انّه یکون علوم اللّذة، فانّا نری کثیراً من المُتعلمین الّذین لم یتعلّموا الّا مسائل معدودة، یبتهجون بها اشدّ ابتهاج، و یؤثرون الاشتغال بمُذاکرتها علی ملک الدّینا و ما فیها، فضلاً عن لذّة مطعمٍ ما، او منکحٍ ما.

* تنبیهٌ *

«الآن اذا کنت فی البدن و فی شواغله و علائقه، و لم تشتق الی کمالک المناسب او لم تتألم بحصول ضدّه، فاعلم انّ ذلک منک، لا منه، و فیک من اسباب ذلک بعض ما نبّهت علیه.»

یُریدُ ان ینبّه علی حلّ اشکالٍ یردُ فی هذا الموضع و هو ان یُقال: کُلّ قوّة تشتاق الی کمالاتها المُستتبعه للذّاتها و تتألم بحصول اضداد تلک الکمالات لها، کالباصرة، فانّه تشتاق الی النّور و تتألمُ من الظّلمة، فان کانت المعقولات کمالات للنّفس الانسانیة، فما بالها لا تشتاقُ الی حصولها و لا تتألم بحصول الجهل المُضادّ لها؟

فذکر فی حلّه، انّ سبب فقدان الاشتیاق و عدم التّألم بالجهل، راجعٌ الینا، لا الی المعقولات، [سبب الفقدان] موجودٌ فینا، غیر متعلّقٌ بها[ای المعقولات] و احال بیانه الی

ما سبق و هو انّ اشتغال النّفس بالمحسوسات، يمنعها عن الالتفات الى المعقولات، و ما لم تقبل عليها، لم تجد ذوقاً منها، فلم يحصل لها شوق اليها، و امّا اضدّادها، فلمّا كانت مستمرة الوجود، غير متجددة و كانت النّفس مشتغلة بغيرها، لم تكن مدركة لها، فلم تكم متألمة بها.

* تنبيهٌ *

«و اعلم انّ هذِهِ الشّواغل الّتى هى كما علمت[١] من انّها انفعالات و هيئات تلحق النّفس بمجاورة البدن، ان تمكنت عند المُفارقة، كنت بعدها، كما كنت قبلها، لكنّها تكون كآلام ممتكنة كان عنها شغل، فوقع اليها فراغ، فادركت من حيث هى مُنافية و ذلک الالم المُقابل، لمثل تلک الّلذة الموصوفة و هو الم النّار الرّوحانية، فوق الم النّار الجسمانيّة.»

يُريدُ ان يُنبّه على بقاء الامور المُضادّة لكمالات النّفس الانسانيّة الّتى هى اسباب الشقاوة معها بعد الموت، و على حصول التّألم بها حينئذٍ لحصول سببه، و على انّ تلک الآلام، اشدُّ من الآلام البدنيّة و الفاظه ظاهره.

* تنبيهٌ *

«ثمّ اعلم انّ ما كان من رذيلة النّفس من نقصان الاستعداد للكمال الذى يُرجى بعد المُفارقة، فهو غير مجبور، و ما كان سبب غواشٍ غريبةٍ، فيزول و لا يدوم بها التّعذّب.»

يريدُ بيان مراتب الاشقيا، و نقدّم لذلک مُقدّمة و هى ان تقول: فوات كمالات النّفس

---

١. قوله: «و اعلم انّ هذِهِ الشّواغل الّتى هى كما علمت»، بعد اثبات اللذة العقليّة، اراد اثبات الآلام العقلية، و ذلک لانّ النّفس بسبب تعلّقها بالبدن و انتقالها بالجُزئيات، اذا تمكّنت فيها هيئات و رديئة مُنافية لكمالاتها، فما دامت متعلّقة بالبدن، كان لها عنها شغل، فاذا فارقت البدن، فرغت اليهما و نالتها منافية لكمالاتها، فحصل لها الآلام، اذا الالمُ ليس الادراک المنافى للكمال و نيله، و كما انّ اللذّات العلقيّة اقوى من اللذّات الحسيّة، كان الآلام العقلية اقوى من الآلالم الحسية، م.

تكون لا محالة لعدم استعدادها[۱] و عدم استعدادها يكون امّا لامرٍ عدمى كنفصان غريزة العقل، او وجودى، كوجود الامور المُضادّة للكمالات فيها، و هى راسخ، او غيرُ راسخ، فهه اقسام ثلاثه[۲] تشتركُ فى كونها رذائل، و هى اسباب النّقصان، و كُلّ واحدٍ منها، يكون امّا بحسب القوّة النّظرية، و امّا بحسب القوّة العمليّة، فتصيرُ ستّة.

فالّذى يكون بسبب نقصان الغريزة، بحسب القوّتين [النّظريّة و العمليّة] معاً، فهو غيرُ مجبورٍ بعد الموت، و لا يكون سببها تعذّب و هو الّذى ذكره الشيخ.

و الّذى يكون بحسب القوّة النّظرية و يكون راسخاً، فهو ايضاً غير مجبور، لكن يدومُ به التّعذب، لانّه الجهل المركب المضادّ لليقين الّذى صار صورة للنّفس، غير مُفارقة عنه، و الشيخُ لم يتعرّض لذكر هذا القسم صريحاً فى هذا الفصل، لكنّه ايضاً داخل بوجه تحت النّقصان الّذى حكم الشيخ عليه بانّه [غير] مجبور.

و الثلاثة الباقية، اعنى النّظرية الغير الرّاسخ كاعتقادات العوام و المقلّدة و العلميّة الرّاسخة و غير الرّاسخة كالاخلاق و ملكات الرّديئة المُستحكمة و غير المستحكمة، فى الّتى تكون بسبب غواش غريبة، و جميعها يزول بعد الموت، امّا لعدم رسوخها، و امّا

---

۱. قوله: «لعدم استعدادها»، فانّها لو كانت مستعدّةً للكمالات، فاضت عليها، و من الظّاهر انّ المُراد به، الاستعدادُ التّام بوجوة الشّرايط و عدم الموانع، و الالمُ يستلزمُ الاضافة و لو ترک هذه المقدمّة، لم يحتجّ الى هذه العناية و كان التّقسيم اظهر، فيُقال: فوات كمال النّفس، لامر عدمى او لامرٍ وجودى، و انّما مثل العدمى، بنقصان الغريزة و الوجودى بالامر المضاد، لعدم انحصارهما فيهما، فانّ من العدمى، عدم الاشتغال بالمعلوم مع الاستعداد لها من المُهملين، و من الوجودى ايضاً الاشتغال بما ليس بمضادّ من اكتساب المعاش و غيره فى المعرضين على ما يأتى فى الفصل الآتى، و معنى كونه غير مجبور، انّ النّقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال.

و فهم الامام من كلام الشيخ هيهُنا، انّ النّقصان بحسب القوّة النّظريّة، غير مجبور، و النّقصان بالحسب القوّة العمليّة مجبور، ثمّ طالب الفرق. و اشار الشّارح بذكر ذلک التّقسيم و احكام الاقسام الى شيئين: احدهما القدح فى القاعدتين، امّا فى الاولى فلانّ النّقصان فى القوّة النّظرية اذا كان لوجود امرٍ غير راسخ، مجبور لعدم رسوخه، و امّا فى الثّانية فلانّ النّقصان فى القوّة العمليّة بحسب هيئة مُستفادة من الافعال، فيزول بزوالها، بخلاف النّقصان فى القوّة الغزيزة، م.

۲. نقصان العقل و الامور المُضادّة: الرّاسخة و غيرُ الرّاسخة، تعليقة العلامة الجعفرى.

لكونها هيئة مستفادة من الافعال و الامزجة، فتزول بزوالها، لكنّها تختلفُ فى شدّة الرّدائة و ضعفها و فى سرعة الزّوال و بطئه، و يختلفُ التّعذّب بها بعد الموت فى الكمّ و الكيف بحسب الاختلافين.

* تنبيهٌ *

«و اعلم انّ رذيلة النّقصان[١]، انّما تتأذّى بها النّفس الشّيّقة الى الكمال، و ذلک الشّوق، تابعٌ لتنبّه يفيدُهُ الاكتساب. و البله بجنبة[٢] من هذا العذاب، و انّما هو للجاحدين و المهملين و المعرضين عمّا المع به اليهم من الحقّ، فبالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء.»

يريدُ انّ يميّز فى هذا الفصل بين النّاقصين المتعذّبين بنقهانهم، سواءٌ دام تعذّبه به او لم يدم، و بين النّاقصين الّذين لا يتعذّبون بنقصانهم.

---

١. قوله: «و اعلم انّ رذيلة النّقصان» النفوسُ امّا ان تدرک ان لها لذات و كمالات، او لا، فان لم تدرک، فهى النفوس السّازجة كلبله و المانين و الاطفال، و ان ادركت، انّ لها كمالات، فامّا ان تكتسب الكمالات و هم العارفون، او لا، فامّا ان تكتسب اضداد الكمالات و هم الجاهدون او لا، فامّا ان اشتغل بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا، اذ الاشتغال بالامور الفانية صارفٌ عن الاشتغال بتحصيل الكمال و هم المعرضون، او لا، و هموم المهملون الّذين لا اشتغال لهم بالدّينا و لا بالآخرة، و لا خفاء فى انّ هذا التقسيم بحسب القوّة النّظريّة.

و نقول ايضاً: النّفسِ امّا ان يكون كاملة فى الوقتين او لا، فان كانت كاملة فيهما، فهم فى لذّات لا يتاهى و لا ينقطع، و ان كانت ناقصة، فامّا فى القوّة العمليّة او العمليّة، فان كانت نقاصّهُ فى القوّة العمليّة، فان لم يكن لها شوقٌ الى كمالاتها، فهى على حسبه من العذاب، و ان كان لها شوقٌ اليها، فان اتّصف باضداد كمال اتّصافها راسخاً فهى بعد الموت فى عذاب مؤبّدٌ و الّا فهى على حسبه من العذاب بعد الموت ما يبقى الاشتياق الى الكمال، لانّها حينئذٍ تكونُ مشتاقة الى ما لا تمكّن من تحصيلِهِ، و ان كانت ناقصة فى القوّه العمليّه، فقد اكتسب بواسطة الاشتغال لا فانيان اخلاقاً و ملكات رديئة راسخة او غير راسخة، فتعذّبُ بها الّا انّ عذابهُ ينقطعُ لانّ تلک الملكات، كان بسبب غواش غربية زالت فيزول بالتّدريج، م.

٢ - «نجية»، خ.

فنقول: النّفس السّاذجة الصّرفة، لا يكون لها شوق الى كمالاتها، لانّها لم تعرفها اصلاً، فان الحكم بانّ للنّفوس كمالات حقيقية ليس باولىّ، و الّتى لها شوقٌ اليها فى الّتى عرفت بالاكتساب النّظرى، انّ لها كمالاً ما، ثمّ انّها ان لم تكتسب الكمال، فلا يخلو امّا ان اكتسبت ما يضادّ الكمال، فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهيّة و ان كانت معترفه به من حيث الانيّة، او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال، ممّا ليس بمضادٍ له، فصارت معرضة عنه، او لم تشتغل بشىءٍ من العلوم، لكنّها تكاسلت فى اقتناء الكمال، فصارت مهملة ايّاه، فهولاء اصحاب رذيلة النقصان الّذين يتعذّبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال اليه و هو فطانتهم البتراء، و اسوأهُم حالاً، الجاحدون و هم الّذين يتعذّبون دائماً فقط، و امّا اصحاب النّفوس السّاذجة، فهُم الّذين وسمهم الشيخ بـ«البله»، و الابله له فى اللغة، هو الّذى غلب عليه سلامة الصّدر و قلّة الاهتمام، يُقال: عيش ابله، اى قليل الغموم، فهولاء لا يتعذّبون، لانّهم غير عارفين بمكالاتهم، غير مشتاقين اليها.

و اعترض الفاضل الشارح بانّ النّفوس ذوات العائقد الباطلة لجازمة بانّها حقّة اذا فارقت الابدان، فان جازَ [ان] يزول عنها ذلک الجزم، فليجز زوال العقائد الباطلة عنها ايضاً، و حينئذٍ تغيّر [و كان] من اهل السّعادة، و ان لم يجُز، فلا يكون لها شعور بنُقصاناتها، كما لم يكن قبل الموت، فلا تكون مشتاقة متعذّبة.

والجوابُ انّ النّفوس الكاملة، تتمثّل صور المعقولات فيها، على ما هى عليه، فانّها انّما تلتذّ بمشاهدة ما اكتسبته و وجدان ما ادركته على الوجه الّذى ادركته. فكأنّـها كانت ذوات ادراک فقط، فصارت مع ذلک ذوات نيل، و تمّ بذلک التذاذها، و امّا الّتى تمثّلت اضداد الكمال فيها و اعتقدت انّها كمال و رجت الوصولُ الى ما ادركته، فانّها لا محالة تفقد بعد الموت مارجته، فتخيب و تصيرُ متعذّبة به بفقدان ما رجت الوصول اليه، لا بزوال الجزم عنها.

* تنبيهٌ *

«و العارفون المُتنزّهون، اذا وضع عنهم درنٌ مقارنة البدن و انفكّوا عن الشّواغل خلصوا الى عالم القدس و السّعادة و انتعشوا بالكمال الاعلى و حصلت لهُمُ الّلذة العُليا، و قد عرفتها.»

يريدُ بـ«العارف»، الكامل بحسب القوّة النّظريّة، و بـ«المُتنزّه»، الكامل بحسب القوّة العمليّة، فان كمال القوّة العمليّة هو التّجرّد عن العقلائق الجسمانيّة و اطلاق «الدّرن» على الهيئات البدنيّة، استعارةٌ لطفية، فانّها تمنع النّفس عن الانتقاش بالكمال التّامّ، كما يمنع الدّرن، الثّوب عن الانصباغ التّامّ. و انّما قال: «خلصوا الى عالم القُدس»، لانّهم كانوا ذوى علم به، فصاروا ذوى عيان له، فكأنّهم كانوا قد ذهبوا الى ذلک العالم، و لکن لا بالكليّة، فذهبوا الآن بالكلية و حصلت لهم اللّذذ العُليا الّتى ذكرها من قبل بهذا الوصول.

* تنبيهٌ *

«و ليس هذا الالتذادُ مفقوداً من كُلّ وجه و النّفس فى البدن، بل المنغمسون فى تأمل الجبروت المعرضون عن الشّواغل يصيبون و هم فى الابدان من هذه اللّذة حظّاً وافراً، قد يتمكّن منهم فيشغلهم عن كُلّ شیء».

هذا اخبارٌ عن وجود اللّذة الحقيقيّة قبل الموت، و تنبيهٌ عليه بالقياس العقلى، و انّما يتحقّقه من هو ميسّر له، و الفاظه غنيّةٌ عن الشّرح.

* تنبيهٌ *

«و النّفوس السّلمية الّتى هى على الفطرة و لم يفظّظها مُباشرة الاُمور الارضيّة الجاسية اذا سمت ذكراً روحانياً يشيرُ الى احوال المُفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه، و اصابها وجد مبرّح[1] مع لذّة مفرّحة يقضى ذلک بها الى حيرة و دهش، و ذلک للمُناسبة و قد جرّب هذا تجبربياً شديداً، و ذلک من افضل البواعث، و من كان باعثه ايّاه، لم يقنع الّا بتتمّة الاستبصار، و من كان باعثه طلب الحمد و المُنافسة اقنعه ما بلغه الغرض، فهذه حال لذّة العارفين.»

يريدُ بـ«النّفوس السّليمة»، الّتى هى على الفطرة، النّفوس الّتى لم ينتقش فيها الحق و لم تدنس بالعقائد المُخالفة للحق، و لم يقفظّظها، اى لم يغلّظها، و الفظّ من الرّجال، الغليظ و الجاسية، الشّديدة الصّلبة، يقال: جسأت يده ـ بالهمزه ـ اى صبلت، و غشيها، اى

---

١ - «مبرّج»، خ.

غطّاها و وجد مبرّح، اى شديد، يُقال: ضربه ضرباً مبرحاً، اى بشدّة، و برح به الامر، اى جهده، و المُناقسة، الرّغبة فى الشّىء، على وجه المباراة فى الكرم.

و المقصود من هذا الفصل، بيان حال المُستعدّين للكمال، و معنى قوله: «و من كان باعثه ايّاه»، اى من كان باعثه على طلب الكمال، مناسبة ذاته للكمال: لم يقنع الّا بالوصول التّامّ اليه، و من كان باعثه شيئاً غير ذلک، وقف عند حصول غرضه.

* تنبيهٌ *

«و امّا البُله، فانّه اذا تنزّهوا، خلصو من البدن الى سعادةٍ تليق بهم، و لعلّهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيّلات لهم و لا يمتنع ان يكـون ذلک جسـماً سماويّاً، او ما يشبهه، و لعلّ ذلک يفضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتّصال المسعد الّذى للعارفين.»

لمّا فرغ عن بيان احوال النّفوس الكاملة و المستعدّة للكمال و الجاهلة فى المعاد، اراد ان يبيّن احوال النّفوس الخالية عن الكمال و عمّا يضادّه و هى نفوس «البله» فـى هـذا الفصل.

و اعلم، انّ من القُدماءِ من زعم انّها تفنى، لانّ النّفس انّما تبقى بالصّور المُرتسمة فيها، فالخالية عنا معطّله، و لا معطّل فى الوجود، و لكنّ الدّلائل الدالّة عـلى بـقاء النّـفوس النّاطقة، تقتضى نقض هذا المذهب.

ثمّ القائلون ببقائها قالوا: انّها تبقى غيرُ متأذّية لخلوّها عن اسباب التّأذّى و الخلاص فوق الشّقاء، فاذن هى فى سعة من رحمة الله ـ تعالى ـ و يوافقُ هذا المذهب، ما ورد فى الخبر، و هو قوله ﷺ : اكثر اهل الجنّة البُله، ثمّ انّها لا يجوز ان تكو ن معطّلة عن الادراک و كانت ممّا لا يدرک الّا بالآت جسمانية، فذهب بعضهم الى انّها تتعلّق باجسام آخر و لا تخلو امّا ان لا تصير مبادى صورة لها ـ و هذا ما ذكره الشيخ و مال اليه ـ او تصير، فتكون نفوساً لها و هذا هو القول بالتّناسخ الّذى سيبسطه الشيخ.

امّا المذهب الاوّل، فقد اشار اليه الشيخ فى كتاب «المبدأ و المعاد»، و ذكر انّ بعض اهل العلم ممّن لا يجازف فيما يقول ـ و اظنّه يريدُ الفارابى ـ قال قولاً ممكناً، و هو انّ هولاء اذا فاقروا البدن و هم بدنيّون، لا يعرفون غير البدنيّات، و ليس لهم تعلق بما هو

اعلى من الابدان، فيشغلهم التّعقّل بها عن الاشياء البدنيّة، امكن ان يعلّقهم تشوّقهم الى البدن ببعض الابدان الّتى من شأنها ان يتعقّل بها الانفس، لانّها طالبةٌ بالطّبع، و هذه مهيّاة و هذِهِ الابدان، ليست بابدانٍ انسانية او حيوانيّة، لانّها لا تتعلّق بها الّا ما يكون نفساً لها، فيجوز ان تكون اجراماً سماوية، لا ان تصير هذه الانفس، انفاساً لتلك الاجرام او مُدبّرة لها، فانّ هذا لا يُمكن، بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التّخيّل، ثمّ تتخيّل الصّورة الّتى كانت متعقدة عنده و فى وهمه، فان كان اعتقاده فى نفسه و افعاله الخير، شاهدت الخيرات الأُخرويّة على حسب ما تخيّلها و الّا فشاهدت العقاب، كذلك قال و يجوزُ ان يكون هذه الجرم، متولّداً من الهواء و الادخنة و لا يكون مُقارناً لمزاج الجوهر المُسمّى «روحاً»، الّذى لا يشكّ الطّبيعيّون انّ تعلّق النّفس به، لا بالابدان.

فهذا ما ذكره فى الكتاب المذكور، و لو لا مخافة التّطويل، لاوردتُّهُ بعبارته و الشيخُ جوّز بعد ذلك ان يقضى التّعقّل المذكور بهم، الى الاستعداد للاتّصال المسعد الّذى للعارفين، و لى فى اكثر هذه المواضع نظرٌ.

قوله : «فامّا التّناسخ فى اجسامٍ من جنس ما كانت فيه، فمستحيل و الّا لاقتضى كُلّ مزاج نفساً تفيضُ اليه و قارنتها النّفس المُستنسخة، فكان ليحوان واحد، نفسان! ثمّ ليس يجبُ ان يتّصل كُل فناء بكون، و لا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام، عدد ما يُفارقها من النّفوس مُفارقة يستحقّ بدناً واحداً، فيتّصل به، او يتدافع عنه متمانعة، ثمّ ابسط هذه و استعن بما تجده فى مواضع آخر لنا.»

و هذه هو المذهب الثانى، و قد اورد على ابطاله حجّتين: احديهُما ان يُقال: لمّا ثُبت انّ تهيؤ الابدان، يوجبُ افاضة وجود النّفوس من العلل المفارقة، ثُبت انّ كُل مزاج بدنى يحدث، فانّما يحدث مع نفس ذلک البدن، فاذا فرضنا انّ نفساً تناسختها ابدان، كان للبدن المُستنسخ نفسان؛ احديهما، المُستنسخة و الثّانية، الحادثه معه، فكان حينئذٍ لحيوانٍ واحد نفسان، و هذا محالٌ، لانّ النّفس هى الّتى تدبرُ البدن و تتصرّف فيه، و كُلّ حيوان يشعر بشىءٍ واحد، يدبر بدنه و يتصرّف فيه، و ان كان هُناک نفس اُخرى لا يشعر الحيوان بها، و لا هى بذاتها و لا تتصرّف فى البدن، فلا يكون لها علاقة معذلک البدن، فلا تكون نفساً له، هذ خلفٌ.

و الحجّة الثّانية ﭼ ان يُقال: النّفس المُستنسخُ امّا ان تتّصل بالبدن الثّانی، حال فساد

ﭼ قوله: «الحجّة الثّانية» قرّر الامام هذه الحجّة بانّ النّفس لو صحّ عليها التّناسخ، فامّا ان يتعلّق ببدنٍ آخر كما فارقت، او تبقی خالية عن التّعلق زماناً، ثم تتعلّق ببدن آخر، و علی الاوّل يلزم محالان: احدهما، انّه مهما فسد بدن، يجب ان يحدث بدن آخر، و الآخر انّهُ اذا فارق نفوس كثيرة، يجب ان يوود ابدان علی عدد النّفوس و الّا لتعلّق ببدن واحد، اكثر من نفسٍ واحدة و القسم الثّانی باطل لانّها حينئذٍ يكون معطّلة و لا معطّل فی الطّبيعه.

و هذا التّقرير فيه زيادةٌ و نقصان، امّا الزّيادة فی فرض خلو النّفس من التّعقّل بالبدن و لا اثر منها فی الكتاب، فلا حاجة اليه، لانّ اثبات التّناسخ مبنیٌّ علی امتناع التّعطيل كما مرّ، و امّا النّقصان فلانّ قوله: و لا ان يكون عدة نفوس مُفارقة تستحقّ بدناً واحداً، فتّتصل به و تتدافع عنه، فيقتضی ان يكون قسماً من الاقسام المفروضة فی الدليل و ليس فی هذا التقرير منه اثر، فلهذا زاد الشّارح الاقسام فی تقرير الحجّة، و انّما ترک بيان استحالة القسم الثانی و هو ان يكون اتّصال النّفس بالبدن الثّانی، قبل فساد الاوّل و ظهوره ممّا يذكر فی الاقسام الآخر، فمن البيّن انّه يلزم منه تعلّق نفس واحدة ببدنين و هو محال.

و قوله: و يعود المحالات المذكوره، اشارةٌ الی ما لزم من اجتماع النّفوس علی بدنٍ واحدٍ فی اقسامه الثّلاثة، لكن يرد عليه وجوهٌ من الاعتراض، احدها علی قوله: و علی تقدير الثّانی يكون النّفوس المُجتمعة علی واحد، امّا مُتشابهة، فانّ اجتماع النّفوس علی بدن واحد، ان لم تستلزم اتّصالها و لم يتمّ الخلف، لانّه لم يفرضها حينئذٍ متّصلة، فانّ استلزامها فالتّرديد الی التّشابه فی الاستحقاق و الاختلاف ثمّ الی اتّصالها و تدافعها مستقبحٌ غاية الاستقباح.

و ثانيها علی قوله: او يحدث للبعض الآخر، نفوسٌ آخر و يلزمُ منه محالان، فانّ عدم الاولويّة ممنوعٌ لجواز ان لا يتعدّ بعض الابدان الّا لبعض النّفوس و الّا لم يجز ان يتعلّق نفس ببدن اصلاً، لعدم الالويّة.

و ثالثها، علی قوله: و امّا ان اتّصلت النّفس المُفارقة بعد المفارقه، فانّه زيادة لا حاجة الهيا كما فی تقرير الامام. و التقرير المُنطبق علی المتن، كمال الانطباق ان يقال: لو تعلّقت النّفوس بابدان علی سبيل التناسخ، فامّا يجوز ان يستحقّ نفوس متعدّدة بدناً واحداً، اوّل لا يجوز بل يستحقّ كلّ نفس بدناً علی حده، فان استحق كُلّ نفس بدناً، ليلزم ان يكون بازاء فساد كُلّ بدن، كون بدن آخر، و ان يكون الكائنة النّفوس المفارقه و ليس كذلک، لانّه و رُبما يموت الوف فی قومٍ واحدٍ بقتل، او وباء او غير ذلک و يعلم بالضّرورة انّه لم يحدث من الابدان الوف، و ان جاز ان يستحقّ

البدن الاوّل، او تتّصل به قبله بزمانٍ او بعده بزمان.

فان اتّصل به فى تلك الحالة، فامّا ان يكون البدن الثّانى قد حدث فى تلك الحالة، او يكون قد حدث قبله، و ان كان قد حدث فى تلك الحالة، فامّا ان يكون عدد النّفوس المُفارقة، و عدد الابدان الحادثة فى جميع الاوقات مُتساوية، او يكون عدد النّفوس اكثر، او يكون اقلّ.

و على التّقدير الاوّل، يجبُ ان يتّصل كلّ فناء بدن، بكون بدنٍ آخر، و وجب ايضاً ان يكون عدد الكائنات من الابدان، عدد الفاسدات منها و هُما محالان فضلاً عن ان يكونا واجبين.

و على التّقدير الثّانى، يكون النّفوس المُجتمعة على بدنٍ واحد، امّا مُتشابهة فى استحقاق الاتّصال به، او مختلفة، و الاوّلُ يقتضى امّا الاتّصال الكُلّ به، فيكون لبدنٍ واحد، نفوسٌ كيثرة و قد مرّ بطلانه، و امّا ان تتدافع و تمانع، فيبقى الكُلّ غيرُ متّصلة ببدن، بعد فساد البدن الاوّل و قد فرضناها متّصلة، هذا خلفٌ و الثّانى يقتضى اتّصال البعض و بقاء البعض، غير متّصلة و يعود الخلف.

و على التّقدير الثالث، لا يخلو امّا ان تتّصل نفس واحدة، بابدان اكثر من واحد، حتّى يكن حيوان واحد هو بعينه غيره و هذا محال، او يبقى بعض الابدان المُستعدة النّفس، بلا نفس، و هو ايضاً محال، او يتّصل بعض النّفوس ببعض الابدان و يحدث للبعض الآخر نفوس آخر، و يلزم منه محالان؛ احدهما، اتّصال تلك النّفوس ببعض تلك الابدان دون بعض، من غير اولويّة و الثّانى، حدوث النّفس لبعض الابدان المُتسحقّة دون بعض، من غير اولويّة.

و ان اتّصلت النّفس المُفارقه ببدن، قد حدث قبل حالة المُفارقة، فذلك البدن لا يلخو امّا ان يكون ذا نفس اُخرى، او لا يكون و يلزم على الاول اتصال نفسين ببدنٍ واحد، و على الثّانى وجود ببدن مستعدّ للنّفس معطّل عنها.

و امّا ان اتّصلت النّفس المُفارقة بعد المفارقة بزمان، فجواز كونه معطّلاً فى زمانٍ

النّفوس بدناً واحداً، فانّه ان تتعلّق به، فليزم ان يكون لبدنٍ واحد، نفوسٌ و انّه محال، او تدادفع فلا يتعلّق به، فلا تناسخ، و قد فرضناه، هذه خلفٌ، م.

یقتضی جواز ذلک فی سائر الازمنة و لا نحتاجُ الی القول بالتّناسخ، و ایضاً لا یخلو امّا ان یکون اتّصالها ببدن موقوفاً علی حدوث مزاج مستعدّ، او لم یک، و یلزم علی الاوّل حدوث نفس اُخری مع حدوث ذلک المزاج، و تعود المحالات المذکورة، و علی الثّانی، ان یتخصّص اتّصاله بزمانٍ دون زمان، مع تساوی الازمنة بالنّسبة الیه و هو محال و هیهنا قد تمّت الحجّة الثّانیة.

و الشیخ قد اشار الی هذه الاقسام، بقوله: «ثمّ ابسط هذا»، یعنی البُرهان الثّانی، و الی الاصول المُقتضیة فلفساد المحالات اللازمة المذکورة بقوله: «و استعن بما تجده فی مواضع اُخر لنا.»

* اشارةٌ *

«اجلّ مبتهج بشیءٍ هو الاوّل بذاته، لانّه اشدّ الاشیاء ادراکاً لاشدّ الاشیاء کمالاً الّذی هو بریءٌ عن طبیعة الامکان و العدم، و هما منبعا الشّرّ، و لا شاغل له عنه، و «العشق» الحقیقی، هو الابتهاجُ بتصوّر حضرت ذاتٍ ما، و «الشّوقُ» هو الحرکة الی تتمیم هذا الابتهاج، اذا کانت الصّورة مُتمثّلة من وجه، کما یتمثّل فی الخیال، غیر متمثّلة من وجه، کما یتّفق ان لا تکون مُتمثّلة فی الحسّ، حتّی یکون تمام التّمثّل الحسّی للامر الحسّی، فکل مشتاق، فانّه قد نال شیئاً ما، و فاته شیء ما، و امّا العشق، فمعنی آخر و الاوّل عاشق لذاته من ذاته عشق من غیره، او لم یعشق، و لکنّه لیس لا یعشق من غیره، بل هو معشوقٌ لذاته من ذاته و من اشیاءٍ کثیرة غیره.»

لمّا فرغ عن بیان الاحوال النّفوس فی المعاد و قد تقرّر فیما مضی انّ وقوع الّلذة علی ما یطلق علیه معناها، لیس بالتّساوی، اراد ان یبیّن ترتیب الجواهر العاقلة فی ذلک، فذکر انّها مُترتّبة فی خمس مراتب:

اُولیها، مرتبة الواجب الاوّل ـ تعالی ـ و انّما ترک لفظة «الّلذة» و استعمل بدلها «البتهاج»، لانّ اطلاقها علی الواجب الاوّل و ما یلیه، لیس متعارفٌ عند الجمهور و انّما کان الاوّل اجلّ مبتهج بشیء، لانّ کماله هو الکمال الحقیقی لا غیر، و ادراکه هو الادراک التّامّ فقط، فعلی القاعدة المذکورة یکون ابتهاجه بذاته، اکمل الابتهاجات علی الاطلاق.

و اعلم انّ كلّ خير مؤثر و ادراک المؤثر[١] من حيث هو مؤثر حبّ له، و الحبُّ اذا

١. قوله: «و اعلم انّ كلّ خيرٍ مؤثّر»، لمّا كان ادراک الكمال موجباً للحبّ و الحبّ اذا افـرطَ يكون عشقاً، ثبت العشق للاوّل، لانّه كلّما كان الكمالُ اكثر و ادراكُهُ اقوى، يكونُ حبّهُ اكثر، لكن كماله تعالى فى الافراط، فيكون حبّهُ له الافراط و هو العشق و لا شوق له، لانّ الشّوق لا يحصل الّا عند الوصول من وجهٍ و الغيبة من وجهٍ، فانّ من اشتاق الى معشوقه، فلابُدّ ان يكون المعشوق حاضراً فى خيالِهِ، غايباً عن حسِّهِ، فمن حيث انّه حاضرٌ فى خيالِهِ واصلٌ اليه و من حيث انّه غايبٌ عن حسّه، طالبٌ له و الاوّلُ ـ تعالى ـ منزّهٌ عن الغيبة و الطّلب، فاستحال الشوق عليه، و كلّما انّه ـ تعالى ـ مبتهجٌ بذاتِهِ، فكُلّ من عرفهُ، يكون مبتهجاً به ملتذاً بعرفانه و كلّما كان ادراكه اتمّ، كان التذاذُهُ به اشدّ، فلهذا تفاوت ابتهاجات الملائكة و لذّاتهم بحسب تفاوة مراتبهم فـى العلم به ـ تعالى ـ و كذا القول فى النّفوس البشرية.

و اعترض الامام: انّكُم قلتُم انّ ادراک الكمال ـ من حيث هو كمال ـ يوجبُ حبّهُ و حبّ الشّىء هل هو نفسُ ادراكِهِ او غيره، فان كان نفس ادراكِهِ و استدللتُم على حبّ الكمال بادراكه، فهو استدلالٌ بالشّىء على نفسِهِ و ان كان غيرهِ و لا شكّ انّ ادراكهُ لكمالِهِ، مخالفٌ لادراک غيره لكمالٍ آخر، فلا يلزمُ من ايجاب ادراک غيره لكمال حبّه، ايجاب ادراک الاوّل لكمال حبّه، لعدم وجوب اشتراک المُختلفات فى الاحكام.

و قوله: و ان كان غيره، كان ادراک الاوّل لكمالِهِ مخالفاً لادراک غيره، فيه مساهلةٌ لانّ التّالى ما نشأ من المقدّم، و الجوابُ انّ الحبّ هو االادراک، لكنّه ادراکُ الكمال من حيث انّهُ مـؤثّر و الاستدلال على حبّ الكمال بانّهُ مؤثّرٌ حتّى يُقال: انّهُ يُدركُ الكمال و الكمال مؤثّرٌ و ادراک الكمال من حيث انّه مؤثّرٌ، حبٌّ فيكون ادراک الكمال موجباً لحبِّهِ. هذا ما تلخّص لدينا فـى شرح الشّرح بالافكار المتوالية و فاض علينا من عالم القدس بالافاضات المُتتالية و انّه اشرف ما كتب فى الكتب و انفس ما يتوجّه اليه ركاب الصّلب، لا يعرف قدره الّا من ايّد من عندالله بذهنٍ وقّادٍ و نظر فى العلوم نقّاد و لا ينتفعُ به الّا ذو دربةٍ بتوجيه المباحث، اذ فكرهُ متعلّقةٌ فى المبادى، حتى ينتهى الى الغايات.

فالضّن الّذى اوجب الشيخ فى كتابِهِ، فهو بهذا الكتاب اوجب و النّهى عن اضاعتِهِ و اذاعته الى الجاهل و المتفلسفين اولى و اوجب، وفّقنا اللّه و جميع طالبى الحكمة لدرک الحق و وفّقنا على مقامات الصّدق، انّه على كُلّ شىءٍ قديرٍ و بالاجابة جديرٌ و صلى الله على اشرف الاوّليـن و الآخرين و آله الطّيبين الطّاهرين.

افرط سمّى «عشقاً»، و كلّما كان الادراک اشدّ خيريّة، كان العشق أشدّ، و الادراکُ التّامّ لا يكون الّا مع الوصول التامّ، فالعشقُ التّامّ، لا يكون الّا مع الوصول التامّ، و يكون ذلک ـ على ما مرّ ـ لذّةً تامّةً و ابتهاجاً تامّاً، فاذن العشقُ الحقيقى، هو الابتهاج بتصوّر حضور ذات ما، هى المعشوقة.

ثمّ لمّا كان الشّوق عندنا من لوازم العشق و رُبما يشتبه احذهما بالالآخر، اشار الى الشوق ايضاً و ذكر انّه الحركةُ الى تتميم هذا الابتهاج، و لا يتصوّر ذلک الّا اذا كان المعشوقُ حاضراً من وجهٍ، غائباً من وجهٍ، ثمّ اثبت العشق الحقيقى، للاوّل ـ تعالى ـ لحصول معناه هناک، فانّهُ الخيرُ المطلق و ادراکُه لذاته، اتمّ الادراكات، و لم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه و ان كان غيرُ مستعملٍ عند الجمهور، لانّه مستعملٌ فى عرفِ الالهيّين من الحكماء و المُحقّقين من اهل الذّوق، و نزّهه ـ تعالى ـ عن الشّوق، اذ لا يمكنُ ان يغيب عنه شىءٌ، و بيّن انّه عاشقٌ لذاته، معشوقٌ لذاته، من غير وقوع كثرةٍ فيه، و انّه معشوقٌ ايضاً لغيره، بحسب ادراک الغير له.

و اعترض الفاضل الشارح بانّ الحبّ، ان كان هو الادراک، كان قولكم: ادراک الكامل يوجبُ حبّه، استدلالاً بالشّىء على نفسه، و ان كان غيره، كان ادراک الاوّل لكماله مخالفاً لادراک غيره، لكمالٍ آخر، و المختلفات، لا يجبُ اشتراكها فى الاحكام، فاذن يجوزُ ان يكون ادراک الغير، موجباً للحبّ و ادراكه ـ تعالى ـ غير موجبٍ له.

و الجوابُ انّ الحبّ، ليس هو الادراک فقط، بل هو ادراک المؤثّر، من حيث هو مؤثر و ادراک الكمال انّما يوجبُ حبّه لكون الكمال مؤثراً، و لمّا كان الكمال و ادراكه موجودين للاوّل ـ تعالى ـ حكموا بثبوت الحبّ هناک.

قوله : «و يتلوه المبتهجون به و بذواتهم من حيثُ هُم مبتهجون به و هم الجواهر العقليّة القدسيّة، فليس ينسب الى الاوّل الحقّ، و لا الى النّائلين من خُلّص اوليائه القدسيّين شوق.»

هذِهِ هى المرتبةُ الثّانية و هى مرتبةُ العقول، و انّما لم ينسب الشّوق اليها، لبرائتها عن القوّة.

قوله : «و بعد المرتبتين، مرتبة العشّاق المُشتاقين، فهُم من حيث هم عشّاق، قد نالوا نيلاً ما فهم ملتذّون، و من حيث هم مشتاقون، فقد يكون الاصناف منهم أذىً ما. و لمّا كان الاذى من قبله، كان أذىً لذيذاً، و قد تحاكى مثل هذا الاذى، من الامور الحسيّة محاكاةً بعيدةً جدّاً حال اذى الحكّة و الدّغدغة، فلرُبما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه، و مثل هـذا الشّوق، مبدأ حركة ما، فان كانت تلك الحركة مخلّصة الى النّيل، بطل الطّلب و حـقّت البهجة، و النّفوسُ البشريّة، اذا نالت الغبطة العُليا فى حياتها الدنيا، كان اجلّ احوالها ان تكون عاشقةً مشتاقةً، لا تخلص عن علاقة الشّوق، اللّهم الّا فى الحياة الأُخرى.»

و هذه هى المرتبةُ الثّالثة و هى مرتبةُ النّفوس النّاطقة الفلكيّة و الكاملة من الانسانيّة، ما دامت فى الابدان، و قد اثبت لهم العشق و الشّوق معاً، و بحسب الشّوق الاذى، و ذكر أنّ الاذى لذيذٌ و الاذىُ الّذى يصل من المشعوق الى العاشق، انّما يكون عنده لذيذاً، لانّه يتصوّر وصول اثر المعشوق به اليه، و وصول الاثر، اثر الوصول، و شبّه هذا الاذى اللذيذ، باذى الحكّة و الدّغدغة، ثمّ ذكر انّ ذلك تشبيهٌ بعيد، و ذلك لوجيهن:

ـ احدهما، انّ الاذى و اللذّة فى الدغدغة، جسمانيّان و هيهُنا عقليّان، و

ـ الثانى، انّ الاذى و اللذّة فى الدّغدغة، مُتباينان فى الوجود و الحسّ، لا يميّز بينهما التّعاقبهما، فيتخيّلهما معاً و هيهُنا متّحدان، و الباقى ظاهرٌ.

قوله : «و يتلو هذه النّفوس، نفوسٌ أُخرى بشريّة متردّدة بين جهتى الرّبوبيّة و السّفالة على درجاتها، ثمّ يتلوها النّفوس المغموسة فى عالم الطّبيعة المنحوسة الّتى لا مـفاصل لرقابها المنكوسة.»

و هاتان المرتبتان، هُما الباقيتان و هما مرتبتا النّفوس النّاطقة المتوسّطة و النّاقصة، و الشّوق فى المرتبة الاخيرة، هو سبب تأذّيها فى المعاد(١) ـ على ما مرّ ـ و الفاظه ظاهرة.

* تنبيهٌ *

«فاذا نظرت فى الامور و تأمّلتها، وجدت لكلّ شىءٍ من الاشياء الجسمانيّة كـمالاً

---

١ - لاشتياقهم الى الكمال الفائت منهم، تعليقة العلامة الجعفرى.

يخصّه، و عشقاً ارادیّاً و طبيعيّاً لذلک الکمال، و شوقاً طبيعيّاً، او اراديّاً اليه، اذا فارقته رحمة من العناية الاولى، على النّحو الّذى هى به عناية، فهذه جملة و تجد فـى العـلوم المفصّلة لها تفصيلاً.»

لمّا فرغ عن بيان مقاصده و قد تقرّر فى اثناء ذلک ثبوت العشقِ للجواهر العاقلة و الشّوق لبعضها، اراد أن ينبّه على ثبوتهما، لباقى النّفوس و القُوى الجسمانيّة، فذكر ذلک اجمالاً و احال التّفصيل على العلوم المُفصّلة المشتملة على اثبات الکمالات الاولى و الثّانية لجميع انواع الاجسام البسيطة و المُركّبة و کـيفيّة حـركاتها نـحوها، بـالارادة و الطّبيعة، و ذلک يدلُّ على كون تلک الكمالات مؤثرة عندها، فهى عاشقة بالقياس اليها و مشتاقة اليها اذا فارقته، و الفاظه ظاهرة، و للشّيخ رسالةٌ لطيفةٌ فى العشق، بيّن فيها سريانه فى جميع الکائنات.

النمط التاسع

فى مقــامات العـــــارفين

النمط التاسع

فى مقامات العارفين

لمّا اشار فى النّمط المتقدّم الى ابتهاج الموجودات، بكمالاتها المختصّة بها على مراتبها، اراد ان يُشير فى هذا النّمط، الى احوال اهل الكمال من النّوع الانسانيّ، و يبيّن كيفيّة ترقّيهم فى مدارج سعاداتهم، و يذكر الامور العارضة لهم فى درجاتهم.

و قد ذكر الفاضل الشارح: انّ هذا الباب، اجلّ ما فى هذا الكتاب، فانّه رتّب فيه علوم الصوفيّة ترتيباً، ما سبقه اليه من قبله و لا لحقه من بعده.

* تنبيهٌ *

«انّ للعارفين مقاماتٌ و درجاتٌ، يخصّون بها و هم فى حياتهم الدّنيا، دون غيرهم، فكأنّهم وهم[١] فى جلابيبٍ من ابدانهم، قد نضوها و تجرّدوا عنها، الى عالم القُدس و لهم امورٌ خفيّة فيهم و امورٌ ظاهرة عنهم، يستنكرها من ينكرها، و يستكبرها من يعرفها، و نحن نقصّها عليک.»

الجلباب، الملحفة، و ما يتغطّى به من ثوب و غيره، و نضا الثوب، اى خلعه.

و المُراد من قوله: «فكأنّهم [وهم] فى جلابيب من ابدانهم، قد نضوها و تجرّدوا عنها الى عالم القدس»، انّ نفوسهم الكاملة و ان كانت فى ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب، الابدان، لكنّها كان قد خلعت تلک الجلابيب و تجرّدت عن جميع الشّوائب المادّيّة و خلصت الى عالم القُدس، متّصلة بتلک الذّوات الكاملة البريئة عن النّقصان و الشرّ: «و لهم امور خفيّة فيهم»، هى مشاهداتهم لما يعجُزُ عن ادراكه الاوهام، و تكلّ عن بيانه

---

١ - «هم» زايد به نظر مى‌رسد.

الالسنة، و ابتهاجاتهم بما لا عينٌ رأت و لا اذنٌ سمعت[١] و هو المُراد من قوله عزّ من قائل: «فلا تعلم نفسٌ ما اخفى لهم من قرّة اعين»: «و امورٌ ظاهرةٌ عنهم»، هى آثارُ كمالٌ و اكمالٌ، يظهرُ من اقوالهم و افعالهم و آيات تختصّ بهم الّتى من جملتها ما يعرفُ بـ«المعجزات» و «الكرامات»، و هى امورٌ: «يستنكرها من ينكرها»، اى لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها و لا يقرّ بها: «و يستكبرها من يعرفها»، اى يستعظمُها من يقف عليها و يقرّ بها.

قوله: «و اذا قرع سمعك فيما يقرعه و سرد عليك فيما تسمعه قصّة لـ«سلامان و ابسال»، فاعلم انّ سلامان، مثلٌ ضُرب لک، و انّ ابسالاً، مثلٌ ضُرب لدرجتک فى العرفان، ان كنت من اهله، ثمّ حلّ الرّمز ان اطقت.»

سرد الحديث، اى أتى به على ولائه، و فلانٌ يسردُ الحديث، اذا كان جيّد السّياق له، و سلامان، شجرةٌ و اسم لموضع، و ايضاً من اسماء الرّجال. و الابسال، التّحريم و ابسلت فلاناً، اذا اسلمته للهلكة او رهنته، و البسل، الحبس و المنع، و قيل: البسل، المخلّى.

قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع: انّ ما ذكره الشيخ، [ليس[٢]]

من جنس ،الّا حاجى الّتى يذكر فيها صفات يختصّ مجموعها بشىءٍ، اختصاصاً بعيداً عن الفهم، فيُمكن الاهتداء منها اليه، و لا هى من القصص المشهورة، بل هما لفظتان وضعهما الشّيخ لبعض الامور و امثال ذلک ممّا يستحيل ان يستقلّ العقل بالوقوف عليه، فاذن تكليف الشيخ حلّه يجرى مجرى التّكليف بمعرفة الغيب.

قال: و اجود ما قيل فيه: انّ المُراد بـسلامان «آدم»، و بـابسال «الجنّة»، فكأنّه قال:

---

١ ـ فى صقع الملكوت ترى ما لا عين رأت و لا اُذُن سمعت و لا خطر على قلب بشر. «فصوص الحكمة» / ٩۶.

٢ ـ راجعوا الى الكتاب الموسوم بـ«شرحى الاشارات»، للخواجه نصيرالدين الطوسى و الامام فخرالدين الرازى، طبع على نفقة السّيد عمرحسين الخشاب و نجله، الطبعة الاولى بالمطبعة الخيرية ـ السّيد عمر حسين الخشاب ـ سنه ١٣٢٥ هجرية، جزءُ الثانى / ١٠١.

المُراد بـ«آدم»، نفسک الناطقة و بالجنّة درجات سعادتک، و باخراج آدم من الجنّة عند تناول البرّ، انحطاط نفسک عن تلک الدّرجات عند التفاتها الى الشّهوات.

و **اقول**: كلام الشيخ مشعر بوجود قصّة يذكر فيها هذان الاسمان. و تكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا يناله الا شيئاً فشيئاً و يظفر بذلک النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلک الطالب، و تطبيق ابسال على مطلوبه ذلک، و تطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرم الذى أمر الشيخ بحلّه، و يشبه ان تكون تلک القصّة من قصص العرب، فانّ هاتين اللفظتين، قد تجريان فى امثالهم و حكاياتهم.

و قد سمعتُ بعض الافاضل بخراسان انّه يذكر: انّ ابن الاعرابى، اورد فى كتابه الموسوم بـ«النوادر»، قصّةً ذكر فيها رجلان وقعا فى اسر قوم، احدهما مشهورٌ بالخير، اسمه «سلامان» و الآخرُ مشهورٌ بالشرّ من قبيلة جرهم، ففدى سلامان لشهرتِه بالسّلامة و انفذ من الاسر و ابسل الجرهمى لشهرته بالشّرارة حتّى هلک، و سار منهما فى العرب مثلٌ يذكر فيه خلاص سلامان و ابسال صاحبه.

و انا لا اتكرّرُ ذلک المثل، و لم يتّفق لى مطالعة القصّة من الكتاب المذكور، و هى على الوجه الّذى سمعتُهُ غير مطابقةٍ للمطلوبِ هيهُنا، لكنّها دالّةٌ على وقوع هاتين اللفظتين فى نوادر حكايات العرب، فان كان ذلک كذلک، فـ«سلامان و ابسال»، ليسا ممّا وضعهما الشيخ على بعض الامور و كلّف غيره معرفة ما وضعه، بل هو ذكر انّک ان سمعت تلک القصّة، فافهم من لفظتى «سلامان و ابسال» المذكورتين فيها، نفسک و درجتک فى العرفان، ثمّ اشغل بحلّ الرّمز و هو سياقة القصّة، تجدها مطابقةً لاحوال العارفين.

فاذن، الامر بحلّ الرّمز، ليس تكليفاً بمعرفة الغيب، انّما هو موقوفٌ على استماع تلک القصّة، و حينئذٍ لعلّهُ يكون ممّا يستقلّ العقل بالوقوف عليه و الاهتداء اليه.

ثمّ انّى اقول: قد وقع الىّ بعد تحرير هذا الشّرح، قصّتان منسوبتان الى «سلامان و ابسال»؛ احداهما، و هى الّتى وقعت اولاً الىّ، ذكر فيها انّه كان فى قديم الدّهر ملکٌ ليونان و الروم و مصر، و كان يصادقه حكيمٌ فتحَ بتدبيره له جميع الاقاليم، و كان الملک يريدُ ابناً يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأةً، فدبّر الحكيم، حتّى تولّد من نطفتِهِ فى غير رحم امرأة ابن له و سمّه «سلامان»، و ارضعته امرأةً اسمُها «ابسال» و ربّه و هو بعد بلوغه، عشقها و لازمها و هى دعتهُ الى نفسها و الى الالتذاذ بمعاشرتها، و نهاه ابوه عنها و امره بمفارقتها،

فلم يطعه و هربا معاً الى ماوراء بحر المغرب، و كان للملك آلةٌ يطّلع بها على الاقاليم و ما فيها و يتصرّف فى اهاليها، فاطّلع بها عليهما ورقّ لهما و اعطاهما ما عاشا به و اهملهما مدّة، ثمّ انّه غضب من تمادى سلامان فى ملازمة المرأة، فجعلهما بحيث يشتاق كلّ الى صاحبِهِ و لا يصل اليه مع انّه يراه فتعذّبا بذلک.

و فطن سلامان به و رجع الى ابيه معتذراً و نبّهه ابوه على انّه لا يصل الى الملک الّذى رشّح له مع عشق ابسال الفاجرة و الّفه بها، فأخذ «سلامان و ابسال» كلٌّ منهما يد صاحبه و القا نفسيهما فى البحرٍ فخلّصه روحانيّة الماء بأمر الملک، بعد ان اشرف على الهلاک، و غرقت ابسال و اغتمّ سلامان، ففزع الملک الى الحكيم فى امره، فدعاء الحكيم و قال: اطعنى، ارسلُ ابسالاً اليک، فاطاعه و كان يريه صورتها، فيتسلّى بذلک رجاء وصالها الى ان صار مستعدّاً لمشاهدة صورة الزّهرة، فاراها الحكيم ايّاها بدعوته لها، فشغفها حبّاً و بقيت معه ابداً، فتنفّر عن خيال ابسال و استعدّ للملک بسبب مفارقتها، فجلس على سرير الملک و بنى الحكيم الهرمين باعانة الملک واحداً للملک و واحداً لنفسه، و وضعت هذه القصّة مع جثّتهما فيهما.

و لم يتمكّن احدٌ من اخراجها، غير ارسطو، فانّه اخرجها بتعليم افلاطون و سدّ الباب، و انتشرت القصّة، و نقلها حُنين بن اسحق من اليونانىّ الى العربىّ.

و هذه قصّةٌ اخترعها احدٌ من عوام الحكماء، لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يعلّق بالطّبع و هى غيرُ مطابقة لذلک، لانّها تقضى ان يكون الملک هو العقل الفعّال، و الحكيم هو الفيض الّذى يفيضُ عليه ممّا فوقه، و سلامان، هو النّفس النّاطقة.

فانّه افاضها من غير تعلّق بالجسمانيّات، و ابسال هو القوّة البدنيّة الحيوانيّة الّتى تستكملُ النّفس و تألّفها، و عشق سلامان لابسال، ميلها الى اللّذّات البدنيّة، و نسبة ابسال الى الفجور، تعلّق غير النّفس المُتعيّنة بمادتّها[1]، بعد مفارقة النّفس، و هو بهما الى ماوراء بحرالمغرب، انغماسهما فى الامور الفانية البعيدة عن الحقّ، و اهمالهما مدّة، مرور زمانٍ عليهما لذلک، و تعذيبهما بالشّوق مع الحرمان و هما متلاقيان، بقاء ميل النّفس مع فتور القُوى عن افعالها بعد سنّ الانحطاط، و رجوع سلامان الى ابيه، التّفطّن للكمال و النّدامة

١ - تعلّق القُوى، غير النّفس النّاطقة المُتعيّنة بمادتّها... تعليقة العلامة الجعفرى.

علی الاشتغال بالباطل، و القاء نفسیهما فی البحر، تورّطهما فی الهلاک امّا البدن فلانحلال القُوی و المزاج و امّا النّفس فلمشایعتها ایّاه، و خلاص سلامان، بقائها بعد البدن، و اطلاعه علی صورة الزّهرة، التذاذها بالابتهاج بالکمالات العقلیّة، و جلوسه علی سریر الملک، وصولها الی کمالها الحقیقی، و الهرمان الباقیان علی مرور الدّهر، الصّورة و المادّة الجسمانیّتان، فهذا تأویل القصّة.

و سلامان، مطابقٌ لما عنی الشیخ، و امّا ابسال، فغیرُ مطابق، لانّه اراد به درجة العارف فی العرفان، و هیهُنا مثلٌ لما یعوقه عن العرفان و الکمال، فبهذا الوجه، لیست هذه القصّه مناسبةً لما ذکره الشیخ، و ذلک یدلُّ علی قصور فهم واضعها عن الوصول الی فهم غرضه منها.

و امّا القصّة الثّانیة و هی الّتی وقعت الیّ بعد عشرین سنة، من اتمام الشّرح و هی منسوبة الی الشیخ، و کأنّها هی الّتی اشار الشّیخ الیها، فانّ اباعبید الجوزجانیّ، اورد فی فهرست تصانیف الشیخ ذکر قصّة سلامان و ابسال له، و حاصل القصّة:

انّ «سلامان» و «ابسال»، کانا اخوین شفیقین، و کان ابسال اصغرهما سنّاً و قد تربّی بین یدی اخیه و نشأ صبیح الوجه عاقلاً، متأدباً، عالماً، عفیفاً، شجاعاً، قد عشقته امرأة سلامان و قالت لسلامان: اُخلطه باهلک، لیتعلّم منه اولادک، فاشار سلامان بذلک و ابی ابسال من مخالطة النّساء، فقال له سلامان: انّ امرأتی لک، بمنزلة امّ، و دخل علیها و اکرمته، و اظهرت علیه بعد حینٍ فی خلوةٍ عشقها له، فانقبض ابسال من ذلک و درت انّه لا یُطاوعها.

فقالت لسلامان: زوّجُ اخاک باختی، فاملکها به، و قالت لاختها: انّی ما زوّجتک بابسال، لیکون لک خاصّةً دونی، بل لکی اُساهمک فیه، و قالت لابسال: انّ اُختی بکرحیّیة، لا تذخل علیها نهاراً و لا تُکلّمها الّا بعد ان تستأنس بک، و لیلة الزّفاف باتت امرأة سلامان فی فراش اختها، فدخل ابسال علیها، فلم تملک نفسها، فبادرت تضمّ صدرها الی صدره، فارتاب ابسال و قال فی نفسه: انّ الابکار الخفرات، لا یفعلن مثل ذلک، و قد تغیّم السّماء فی الوقت، بغیم مُظلم فلاح فیه برق ابصر بضوئه وجهها، فازعجها و خرج من عندها و عزم علی مفارقتها. و قال لسلامان: انّی اُرید ان افتح لک البلاد، فانّی قادرٌ علی ذلک، و اخذ جیشاً و حارب اُمماً و فتح البلاد لاخیه براً و بحراً، شرقاً و غرباً

من غير منّةٍ عليه، و كان اوّل ذىقرنين، استولى على وجه الارض.

و لمّا رجع الى وطنِهِ و حسب انّها نسيته، عاودت الى المُعاشقة و قصدت معانقته، فأنى و أزعجها، و ظهر لهم عدوّ، فوجّة سلامان ابسالاً اليه فى جيوشه، و فرّقت المرأة فى رؤساء الجيش اموالاً، ليرفضوه فى المعركة، ففعلوا و ظفر به الاعداء و تركوه جريحاً و به دماء حسبوه ميّتاً، فعطفت علّة مرضعة من حيوانات الوحش و القمته حلمة ثديها و اغتذى، الى ان انتعش و عوفى، و رجع الى سلامان و قد احاط به الاعداه و اذلّوه و هو حزينٌ من فقدِ اخيه، فادركه ابسال و اخذ الجيش و العدّة و كرّ على الاعداء و بدّدهم و اسر عظيمهم و سوّى الملک لاخيه، ثمّ واطات المرأة طابخه و طاعمه و اعطتهما مالاً فسقياه السمّ، و كان صدّيقاً كبيراً نسباً و علماً و عملاً، و اعتمّ من موتِهِ اخوه، و اعتزل من ملكه و فوّض الى بعض معاهديه، و ناجى ربّه فاأوحى اليه جليّة الحال، فسقى المرأة و الطّابخ و الطّاعم ثلاثتهم ما سقوا اخاه و درجوا، فهذا ما اشتمل عليه القصّة.

و تأويله: انّ سلامان، مثلٌ للنّفس النّاطقة و ابسالاً للعقل النّظرى، الى ان حصل عقلاً مستفاداً و هو درجتها فى العرفان، ان كانت تترقّى الى الكمال، و امرأة سلامان، القوّةُ البدنيّة الامّارة بالشّهوة و الغضب المتّحدد بالنّفس صائرة شخصاً من الناس، و عشقها الابسال، ميلها الى تسخير العقل، كما سخرّت سائر القُوى، ليكون مؤتمراً لها فى تحصيل مآربها الفانية و اباؤه، انجذاب العقل الى عالمه، و اختها الّتى املكتها؛ القوّة العمليّة المسمّاة بالعقل العملى، المطيع للعقل النّظرى و هو النّفس المُطمئنة، و تلبيسها نفسها بدل اختها؛ تسويل النّفس الامّارة مطالها الخسيسة و ترويجها على انّها مصالح حقيقيّة، و البرق اللامع من الغيم المظلم؛ هى الخطفة الالهيّة الّتى نسنح فى اثناء الاشتغال بالامور الفانية و هى جذبةٌ من جذبات الحقّ، و ازعاجه للمرأة؛ اعراض العقل عن الهوى، و فتحه البلاد لاخيه؛ اطّلاع النّفس بالقوّة النّظريّة على الجبروت و الملكوت و ترقّيها الى العالم الالهىّ و قدرتها بالقوّة العلميّة على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها و فى نظم امور المنازل و المُدُن، و لذلک سمّاه بـ«اوّل ذى قرنين»، فانّه لقبٌ لمن كان يملک الخافقين، و رفض الجيش له؛ انقطاع القُوى الحسّيّة و الخياليّة و الوهميّة عنها، عند عروجها الى الملاء الاعلى و فتور تلک القُوى، لعدم التفاته اليها، و تغذيته بلبن الوحش؛ افاضة الكمال اليه عمّا فوقه من المُفارقات لهذا العالم، و اختلال حال سلامان لفقده ابسالاً؛ اضطراب النّفس

عند اهمالها تدبيرها شغلاً بما فوقها، و رجوعه الى أخيه؛ التفات العقل الى انتظام مصالحها فى تدبيرها البدن، و الطابخ هو القوّة الغضبيّة المُشتعلة عندَ طلب الانتقام، و الطّاعمُ هو القوّة الشّهويّة الجاذبة لما يحتاج اليه البدن، و تواطؤهم على هلاک ابسال؛ اشـارةٌ الى اضمحلال العقل فى ارذال العمر، مع استعمال النّفس الامّارة ايّاهما، لازيـاد الاحـتياج بسبب الضّعف و العجزية و اهلاک سلامان ايّاهم؛ ترک النّفس استعمال القُوى البدنيّة آخر العمر و زوال هيجان الغضب و الشّهوة و انكسار عاديتهما، و اعتزالُه الملک و تفويضه الى غيره؛ انقطاع تدبيره عن البدن و صيرورة البدن، تحت تصرّف غيرها، و هذا التأويـل، مطابقٌ لما ذكره الشيخ.

و ممّا يؤيّد انّه قصدَ هذه القصّة، انّه ذكر فى رسالته « فى القـضاء و القـدر»، قـصّة «سلامان و ابسال»، و ذكر فيهما حديث لمعان البرق من الغيم المُظلم الّذى اظهر لابسال وجه امرأة سلامان، حتّى اعرض عنها، فهذا ما اتّضح لنا من امر هذه القصّة و و ما اوردت القصّة بعبارة الشيخ، لئلاً يطول الكتاب.

* تنبيهٌ *

«المُعرض عن متاع الدّنيا و طيّباتها، يخصّ باسم «الزاهد»، و المواظب عـلى فـعل العبادات من القيام و الصّيام و نحوهما يخصّ باسم «العابد»، و المُتصرّف بفكره الى قُدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحقّ فى سرّه، يخصّ باسم «العارف»، و قد يتركّب بعض هذه، مع بعضٍ.»

طالب الشّيء، يبتدى باعراض عمّا يعتقدُ أنّه يبّعد عن المطلوب، ثمّ باقبال على مـا يعتقد انّه يقرّب اليه، و ينتهى عند وجدان المطلوب، فطالب الحقّ، يلزمه فى الابتداء ان يعرض عمّا سوى الحقّ، لا سيّما ما يشتغله عن الطلب، اعنى متاع الدّنيا و طيّباتها، ثمّ يقبل على ما يعتقد انّه يقرّبه من الحقّ و هو عند الجمهور افعال مخصوصة هى العبارات. و هذان هما «الزهد» و «العبادة» باعتبارٍ، و التّبرّى و التولّى باعتبارٍ و ثمّ انّه اذا وجد الحقّ، فاوّل درجات وجدانه هى المعرفة، فاذن احوال طلاّب الحقّ، هى هذه الثّلاثة، و لذلک ابتداء الشيخ بتعريفها. ثمّ انّ هذه الاحوال، قد توجد فى الاشخاص، على سبيل الانفراد و قد توجد على سبيل الاجتماع و ذلک بـحسب اخـتلاف الاغـراض، و الاجـتماعات

الثنائيّة، تكون ثلاثه، و الثلاثيّة واحداً، و الى ذلک اشار الشيخ بقوله: «و قد يتركّب بعض هذه، مع بعض».

* تنبيهٌ *

«الزّهد عند غير العارف، معاملةٌ ما، کأنّه يشترى بمتاع الدّنيا متاع الآخرة، و عند العارف، تنزّه ما عمّا يشغل سرّه عن الحقّ، و تکبّر على کلّ شیءٍ غير الحقّ، و العبادة عندَ غير العارف، معاملةٌ ما، کانّه يعمل فى الدنيا، لأُجرة يأخذها فى الآخرة هى الاجر و الثّواب، و عند العارف، رياضةٌ ما، لهمَمِهِ و قُوى نفسه المُتوهّمة و المتخيّلة ليجرّاها بالتّعويد عن جناب الغرور، الى جناب الحقّ، فتصير مسالمة للسرّ الباطن حينما يستجلى الحقّ، لا ينازعه فيخلص السّرّ الى الشّروق السّاطع و يصيرُ ذلک ملکةً مستقرةً، کُلّما شاءَ السّرّ، اطلع الى نور الحق، غير مزاحمٍ من الهمم، بل مع تشييع منها له، فيکون بکلّيّتِهِ مُنخرطاً فى تلک[1] القدس.»

لمّا اشار الى وجود التّرکيب بين الاحوال الثّلاثة، اراد ان ينبّه على غرض العارف و غير العارف من الزّهد و العبادة، ليتمايز الفعلان بحسبه، فذکر انّ الزُّهد و العبادة من غير المعارف، معاملتانِ، فانّ الزّاهد، غير العارف، يجرى مجرى تاجر، يشترى متاعاً بمتاع، و العابدُ غير العارف، يجرى مجربى اجير، يعمل عملاً لاخذ أُجرة، فالفعلان مختلفان، لکنّ الغرض واحدٌ، و امّا العارف، فزُهُدهُ فى الحالة الّتى يکون فيها متوجّهاً الى الحقّ، مُعرضاً عمّا سواه، تنزّه عمّا يشتغله عن الحقّ ايثاراً لما قصده، و فى الحالة الّتى يکون فيها ملتفتاً من الحقّ الى سواه، تکبّر على کلّ شیءٍ غير الحقّ استحقاراً لما دونه.

و أمّا عبادته، فارتياضٌ لهمَمِه الّتى هى مبادى ارادته و عزماته الشّهوانيّة و الغضبيّة و غيرهما و لقوى نفسية الخيالية و الوهميّة، ليجرّها جميعاً عن الميل الى العالم الجسمانىّ و الاشتغال به الى العالم العقلىّ مشيّعة ايّاه، عند توجّهه الى ذلک العالم، و لتصير تلک القُوى معوّدة لذلک التّشييع، فلا تنازع العقل و لا تزاحم السّرّ حالة المُشاهدة، فيخلص العقل الى ذلک العالم و يکون جميع ما تحته من الفروع و القُوى، منخرطةً معه فى سلک

---

۱ - «سلک» العلامة الجعفرى.

التوجّه الى ذلک الجانب.

* اشارةٌ *

«لمّا لم يكن الانسان بحيث يستقلّ وحده بامر نفسه الّا بمشاركة آخر، من بنى جنسه، و بمُعارضة و معاوضةٍ تجريان بينهما، يفرغ كلّ واحدٍ منهما لصاحبه عن مهمّ لو تـولّاه بنفسه، لازدَحم على الواحد كثير، و كان ممّا يتعسّر ان امكن، وجب ان يكون بين النّاس معاملة و عدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميّز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيـاتٍ تدلُّ على انّها من عند ربّه، و وجب ان يكون للمُحسن و المُسىء، جزاءٌ عند القدير الخبير، فوجب معرفة المجازى و الشّارع، و مع المعرفة سبب حافظ للمعرفة، ففرضت عـليهم العبادة المذكورة للمعبود، و كرّرت عليهم، ليستحفظ التّذكير بالتّكرير، حتّى اسـتمرّت الدّعوة الى العدل المقيم لحياة النّوع، ثمّ زيد لمستعمليها، بعد النّفع العظيم فى الدّنيا، الاجرُ الجزيل فى الأُخرى، ثمّ زيد للعارفين من مستعمليها، المنفعد الّتى خصوّا بها فيما هـم مولّون وجوهم شطره، فانظُر الى الحكمة، ثمّ الى الرّحمة و النّعمة، تلحظ جناباً تـبهرک عجائبه، ثمّ اقم و استقم.»

لمّا ذكر فى الفصل المتقدّم، انّ الزّهد و العبادة، انّما يصدران من غير العارف لاكتساب «الاجر» و «الثّواب» فى الآخرة، اراد ان يشيرَ الى اثبات الاجر و الثّـواب المـذكورين، فاثبت النّبوة و الشّريعة، و ما يتعلّقُ بهما على طريقة الحكماء، لانّه متفرّعٌ عليهما و اثبات ذلک مبنىٌّ على قواعد.

و تقريرها ان نقول: الانسانُ لا يستقلُّ وحده بامور معاشه، لانّه يحتاجُ الى غذاء و لباس و مسكن و سلاح لنفسه و لمن يعوله من اولاده الصّغار و غيرهم، و كلّها صناعيّةٌ لا يمكن ان يرتّبها صانعٌ واحدٌ الّا فى مدّةٍ لا يُمكن ان يعيش تلک المدّة فاقداً ايّـاها، او يتعسّر ان امكن، لكنّها تتيسّر لجماعة يتعاونون و يتشاركون فى تحصيلها، يـفرغُ كُـلُّ واحدٍ منهم لصاحبه عن بعض ذلک، فيتمّ بمعارضة و هى ان يعمل كُلّ واحدٍ مثل ما يعمله الآخر و معاوضة، و هى ان يُعطى كلّ واحدٍ صاحبه، من عملهِ بازاء ما يأخذُه منه مـن عمله، فاذن، الانسانُ بالطّبع، محتاجٌ فى تعيّشه الى اجتماع مؤدٍّ الى صلاح حاله..و هو المُراد من قولهم: الانسانُ مدنىٌّ بالطّبع، و «التّمدُّن» فى اصطلاحهم، هو هذا الاجـتماع،

فهذه قاعدةٌ.

ثمّ نقول: و اجتماعُ النّاس على التّعاون لا ينتظم الّا اذا كان بينهم معاملة و عدلٌ، لانّ كلّ واحدٍ، يشتهى ما يحتاجُ اليه و يغضبُ على من يزاحمهُ فى ذلک، و تدعوه شهوته و غضبه الى الجور على غيره، فيقع من ذلک الهرج، و يختلُّ امر الاجتماع، امّا اذا كان مُعاملة و عدل متّفق عليهما، لم يكن كذلک، فاذن لابُدّ من شريعةٍ، و الشّريعةُ فى اللغة، مورد الشّاربة، و انّما سمّى المعنى المذكور بها، لاستواء الجماعة فى الانتقام منه، و هذه قاعدةٌ ثانيةٌ.

ثمّ نقول: و الشّرعُ لابُدّ له من واضعٍ يقنّن تلک القوانين و يقرّرها على الوجه الّذى ينبغى و هو الشّارع، ثمّ انّ النّاس لو تنازعوا فى وضع الشّرع، لوقع الهرج المحذور منه، فاذن يجبُ ان يمتاز الشّارع منهم، باستحقاق الطّاعة، ليطيعه الباقون فى قبول الشّريعة، و استحقاق الطّاعة انّما يتقرّرُ بآياتٍ تدلُّ على كون تلک الشّريعة من عند ربّه، و تلک الآيات، هى معجزاتِهِ، و هى امّا قوليّةٌ و امّا فعليّةٌ، و الخواصّ للقوليّة اطوع، و العوامُ للفعلية اطوع.

و لا تتمّ الفعليّة، مجرّدةً عن القوليّة، لانّ النّبوّة و الاعجاز، لا يحصلان من غير دعوةٍ الى خير، فاذن لابُدّ من شارعٍ هو نبى، ذو معجزة، و هذِهِ قاعدةٌ ثالثةٌ.

ثمّ انّ العوام، و ضُعفاء العقول، يستحقرون اختلال العدل النّافع فى امور معاشهم، بحسب النّوع عند استيلاء الشّوق عليهم، الى ما يحتاجون اليه بحسب الشّخص، فيقدّمون على مخالفة الشّرع، و اذا كان للمُطيع و العاصى، ثوابٌ و عقابٌ اُخرويّان، يحملهم «الرّجاء» و «الخوف» على الطّاعة و ترک المعصية، فالشّريعة لا تنتظمُ بدون ذلک، انتظامها به، فاذن وجب ان يكون للمُحسن و للمُسىء، جزاءٌ من عند الاله، القدير على مجازاتهم، الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم و اقوالهم، و وجب ان تكون معرفة المجازى و الشّارع واجبةً على المُمتثلين للشّريعة فى الشّريعة.

و المعرفةُ العماميّة، فلّما تكون يقينيّةً، فلا تكون ثابتةً، فوجب ان يكون معها سببٌ حافظٌ لها و هو التّذكار المقرون بالتّكرار و المُشتمل عليهما، انّما يكون عبادة مذكّرة للمعبود، مكرّرة فى اوقاتٍ متتاليةٍ، كالصّلوات و ما يجرى مجراها، فاذن يجبُ ان يكون النّبى، داعياً الى التّصديق بوجود خالقٍ قديرٍ خبيرٍ، و الى الايمانِ بشارعٍ مبعوثٍ من قبله

صادق، و الی الاعتراف بوعدٍ و وعیدٍ اُخرویّین، و الی القیام بعباداتٍ یذکّر فیها الخالق بنعوت جلاله، و الی الانقیاد لقوانین شرعیّة، یحتاجُ الیها النّاس فی معاملاتهم، حتّی یستمرّ بذلک الدّعوة الی العدل المُقیم لحیاة النّوع، و هذه قاعدةٌ رابعةٌ.

ثمّ انّ جمیع ذلک، مقدّرٌ فی العنایة الاولی، لاحتیاج الخلق الیه، فهو موجودٌ فی جمیع الاوقات و الازمنة، و هو المطلوب، و هو نفعٌ لا یتصوّر نفعٌ اعمّ منه، و قد اضیف لمُمتثلی الشّرع الی هذا النّفع العظیم الدنیوی، الاجرُ الجزیل الأُخروی حسبماً وعدوه، و اُضیف للعارفین منهم الی النّفع العاجل و الاجر الآجل الکمال الحقیقیّ المذکور.

فانظر الی الحکمة و هی تبقیة النّظام علی هذا الوجه، ثمّ الی الرّحمة، و هو ایفاء الاجر الجزیل بعد النّفع العظیم و الی النّعمة و هی الابتهاج الحقیقی المُضاف الیهما تلحظ جناب مُفیض هذه الخیرات، جناباً تبهرک عجائبه، ای تغلبک و تدهشک، ثمّ اقم، ای اقم الشّرع، و استقم، ای فی التّوجّه الی ذلک الجناب القُدس.

و اعترض **الفاضل الشارح**، فقال: ان عُنیتم بالوجوب فی قولکم: لمّا احتاج النّاس الی شارعٍ وجب وجوده، الوجوبُ الذّاتی، فهو محال، و ان عُنیتم به انّه وجب علی الله ـ تعالی ـ کما یقوله **المعتزلة**، فهو لیس بمذهبکم، و ان عُنیتم به انّ ذلک سبب للنّظام الّذی هو خیرٌ ما و هو الله ـ تعالی ـ مبدئاً لکلّ خیر، فاذن وجبَ وجود ذلک عنهٍ فهو ایضاً باطلٌ، لانّ الاصلح، لیس بواجبٍ ان یوجد و الّا لکان النّاس کُلُّهم مجبولین علی الخیر، فانّ ذلک اصلح. و ایضاً قولکم: انّ المعجزات، دالّةٌ علی انّ الشّارع من قبل الله، غیر لائقٍ بکم، لانّ سبب المُعجزات عندکم، امرٌ نفسانیٌ، یحصل للانبیاء و لاضدادهم من السّحرة، کما یجیءُ فی النّمط العاشر، و یتمازُ النبیّ عن ضدّه، بدعوته الی الخیر، دون الشرّ و التّمییز بین الخیر و الشرّ، عقلیٌّ فاذن لا دلالة للمُعجزات علی کون اصحابها انبیاء.

و ایضاً القول بانّ المُعجز دالٌّ علی صدق صاحبه، مبنیٌّ علی القول بالفاعل المُختار العالم بالجزئیّات الزّمانیّة، و انتم لا تقولون به. و ایضاً القول بالعقاب علی المعاصی، لا یستقیمُ علی اصولکم، فانّ عقاب العاصی، عندکم هو میلُ نفسه المُشتاقة الی الدّنیا، مع فواتها عنها، و یلزمکم انّ نسیان العاصی لمعصیته، یقتضی سقوط عقابه.

و الجواب علی اصولهم؛ امّا عن الاوّل، فبان نقول: استنادُ الافعال الطّبیعیّة الی غایاتها الواجبة، مع القول بالعنایة الالهیّة علی الوجه المذکور، کافٍ فی اثبات انیّة تلک الافعال و

لذلک يعلّلون الافعال بغاياتها ،كتعريض بعض الاسنان ـ مثلاً ـ لصلاحيّة المضغ الّتى هى غاياتها، فلو لا كون تلک الغاية مقتضيةً لوجود الفعل، لما صحّ التّعليل بها و امّا قوله: «الاصل ليس بواجب»، فنقول عليه: الاصلحُ بالقياس الى الكلّ، غيرُ الاصلح بالقياس الى البعض، و الاوّلُ واجبٌ دون ثانى، و ليس كون النّاس مجبولين على الخير من ذلک القبيل ـ كما مرّ ـ

و امّا عن الثانى، فبان نقول: الامورُ الغريبة الّتى منها المُعجزات قوليّةً و فعليّةً ـ كما مرّ ـ و المعجزات الخاصّة بالانبياء، ليست بالفعليّة المحضة، فاذن اقترانُ الفعليّة بالقوليّة، خاصٌّ بهم و هو دالٌّ على صدقهم.

و امّآ عن الثالث، فبأن نقول ـ مضافاً الى ما مرّ ـ من القول فى العلم و القدرة: انّ مشاهدة المُعجزات الّتى هى آثارٌ لنفوس الانبياء، دالّةٌ على كمال تلک النّفوس، فهى مقتضيةٌ لتصديق اقوالهم.

و امّا عن الرابع، فبان نقول: ارتكابُ المعاصى، يقتضى وجود ملكة راسخة فى النّفس، هى المقتضية لتعذّبها، و نسيان العقل لا يكون مزيلاً لتلک الملكة، فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب.

ثمّ اعلم، انّ جميع ما ذكره الشيخ من امور الشّريعة و النّبوّة، ليست ممّا لا يمكن ان يعيش الانسان الّا به، [بل] انّما هى امورٌ لا يكمل النّظام المؤدّى الى صلاح حال العموم فى المعاش و المعاد الّا بها، و الانسانُ يكفيه فى ان يعيش نوع من السّياسة، يحفظ اجتماعهم الضرورى، و ان كان ذلک النّوع منوطاً بتغلّب، او ما يجرى مجراه، و الدّليل على ذلک، تعيّش سكّان اطراف العمارة بالسّياسات الضّروريّة.

* اشارةٌ *

«العارفُ يريدُ الحقّ الاوّل لا لشىءٍ غيره، و لا يؤثرُ شيئاً على عرفانه، و تعبّده له فقط، لانّه مستحقٌّ للعبادة و لانّها نسبةٌ شريفةٌ اليه، لا لرغبةٍ او رُهبة، و ان كانتا، فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه، هو الدّاعى و فيه المطلوب، و يكون الحقّ ليس الغاية، بل الواسطة الى شىءٍ غيره هو الغاية و هو المطلوب دونه.»

لمّا ذكر غَرضَ العارف و غير العارف من «الزّهد» و «العبادة» و اثبت مبادى غرض

غیره، اعنی «الثّواب» و «العقاب»، اشار فی هذا الفصل، الی غرضِ العارف فیما یقصده.

فنقول: لعارف الکمالُ الحقیقی حالتان بالقیاس الیه؛ احدیهُما لنفسه خاصّةً و هی محبّتهُ لذلک الکمال، و الثّانیة لنفسِهِ و بدنِهِ جمیعاً و هی حرکته فی طلب القُربة الیه. و الشیخُ عبّر عن الاوّل بـ«الارادة» و عن الثانی بـ«التعبّد»، و ذکر: انّ ارادة العارف و تعبّده، یتعلّقان بالحق الاوّل ـ جلّ ذکره ـ لذاته، و لا یتعلّقان بغیره لذات ذلک الغیر، بل ان تعلّقا بغیر الحق، تعلّقا لاجل الحقّ ایضاً، فقوله: «العارف یریدُ الحقّ الاوّل، لا لشیء غیره»، بیانٌ لتعلّق اراداتِهِ بالحقّ لذاته، و قوله: «و لا یؤثرُ شیئاً علی عرفان»، ای لا یؤثر شیئاً غیر الحقّ علی عرفانه، فانّ الحقّ مؤثرٌ علی عرفانه، لانّ العرفان، لیس بمؤثرٍ لذاته عند العارف علی ما صرّح به فیما یجیء و هو قوله: «من آثر العرفان للعرفان، فقد قال بالثّانی»، و کُلّ ما هو مؤثر و لیس بمؤثر لذاته، فهو مؤثرٌ لا محالة لغیره، فالعرفان مؤثرٌ لغیره و ذلک الغیر، هو الحقّ لا غیر، فاذن الحقّ موثرٌ علی العرفان.

و انّما اختصّ العارف بانّه لا یؤثرُ شیئاً غیر الحقّ علی عرفانه، لانّ غیر العارف، یؤثرُ نیل الثّواب و الاحتراز عن العقاب علی العرفان، لانّه یریدُ العرفان لاجلهما، امّا العارف، فلا یؤثّر شیئاً علیه الّا الحقّ الّذی هو فقط مؤثرٌ لذاته بالقیاس الیه، و قوله: «و تعبّده له فقط»، اشارةٌ الی تعلّق عبادة العارف ایضاً بالحقّ فقط.

ـ فان قیل: هذا یناقضُ ما ذکره فیما مرّ، و هو انّ عبادة العارف، ریاضةٌ لقُواه لیجرّها الی جناب الحقّ و هو غیره، فانّ جرّ القُوی الی جناب الحقّ، لیس هو الحقّ ذاته.

ـ قلنا: مُرادهُ لیس انّ العارفَ لا یقصدُ فی تعبّده غیر الحقّ مطلقاً، بل هو انّ العارف، لا یقصدُ غیر الحقّ بالذّات، انّما یقصد الحقّ بالذّات و یقصد ان قصد غیره بالعرض و لاجل الحقّ ـ کما مرّ ـ فهذا حکم من حیث یُلاحظ العارف نفسه، بالقیاس الی الحقّ الاوّل الّذی هو مراده لذاته.

ثمّ اذا لوحظ کلّ واحدٍ من الحقّ و العبادة بالقیاس الی الآخر، وجد استناد العبادة الی الحقّ الاوّل واجباً من الجهتین؛ امّا باعتبار مُلاحظة الحقّ بالقیاس الی العبادة، فلمّا ذکره فی قوله: «و لانّه مستحقٌ للعبادة»، و امّا باعتبار مُلاحظة العبادة، بالقیاس الی الحقّ، فلمّا ذکره فی قوله «و لانّها نسبةٌ شریفةٌ الیه».

و ذکر الفاضل الشارح فی هذا الموضع: انّ تعبّد العارفین، یکون امّا لذات الحقّ، أو لصفةٍ

من صفاته، او لتكميل انفسهم و هی طبقاتٌ ثلاثةٌ مترتبةٌ، اشار الشيخ الی الاولی بقوله: «و تعبّده له فقط» و الی الثّانية بقوله: «و لانّه مستحقٌّ للعبادة»، و الی الثّالثة بقوله: و لانّها نسبةٌ شريفةٌ اليه».

اقول: فی هذا التّفسير تجويزُ ان يكون للعارف معبودٌ بالذّات غير الحقّ، و باقی الفصل، يدلّ علی خلافِهِ، ثمّ انّ الشيخ اشار الی كون غرض العارف مخالفاً لاغراض غيره، بقوله «لا لرغبةٍ او رهبة»، ای لا لرغبةٍ فی الثّواب او رهبة من العقاب، و بيّن فساد كون ذلک غرضاً بالقياس الی العارف بقوله: «و ان كانتا»، ای و ان كانت الرّغبة، او الرّهبة المذكورتان غايتين للعبادة، فيكون الثّواب المرغوب فيه او العقاب الموهوب عنه، هو الدّاعی الی عبادة الحقّ و فيهما مطلوب عابد الحقّ، و يكون الحقّ غير الغاية، بل هو الواسطه الی نيل الثّواب او الخلاص من العقاب الّذی هو الغاية و هو المطلوب، فيكون هو المعبود بالذات لا الحقّ، فهذا شرح هذا الفصل. قال الفاضل الشارح: من النّاسِ من احال القول بكون الله تعالی مُراداً لذاته، و زعم انّ الارادة صفةٌ لا تتعلّق الّا بالمُمكنات، لانّها تقتضی ترجيح احد طرفی المُراد علی الآخر، و ذلک لا يعقل الّا فی المُمكنات.

ـ قال: و الشيخُ ايضاً برهن فی اوّل النّمط السّادس انّ كُلّ من يريد شيئاً، فلابُدّ و ان يكون حصوله اولی من عدمِهِ، و يكون المقصود بالقصد الاوّل، هو ذلک الحصول. و بنی عليه انّ كُلّ مُريد، مستكملٌ فاذن كلّ من اراد الله ـ تعالی ـ لم يكن مرادُه هو الله ـ تعالی ـ بل استكمال ذاته.

ـ و اجاب عنهما، بانّهما مصادرةٌ علی المطلوب، لانّهما مبنيّان علی انّ الارادة لا تتعلّق الّا بالممكن و الّا بما يستكملُ به المريد، و هو ما ادّعاه المعترض.

ـ و نحن نقول: انّها تتعلّقُ باللّه، لا بشیء غيرِهِ ايضاً، و أقول فی بيانه: انّ الارادة المُتعلّقة بما يفعله المُريد، يقتضی امكان المُراد و اكمال المُريد، لا لتعلّق الارادة به، بل لكونه فعلاً، او لكونه مستحصلاً للمُريد بارادته و هيهُنا ليس المراد كذلک، فاذن سقط الاعتراضات.

* اشارةٌ *

«المستحلّ توسيط الحقّ مرحومٌ من وجه، فانّه لم تُطعم لذّة البهجة به، فيستعظمها

انّما معارفته مع اللذّات المخدَجةِ فهو حنون اليها، غافلٌ عمّا ورائها و ما مثله بالقياس الى العارفين، الّا مَثَلَ الصّبيان، بالقياس الى المحنّكين، فانّهم لمّا غفلوا عن طيّبات، يحرص عليها البالغون و اقتصرت بهم المُباشرة على طيّبات اللعب صاروا يتعجّبون من اهل الجدّ، اذا ازورّوا عنها، عايفين لها، عاكفين على غيرها، كذلک من غضّ النّقص بصره عن مطالعة بهجة الحقّ، اعلق كتفيه بما يليه من اللذّاتِ لذّاتِ الزّور، فتركها فى دنياه عن كُره و ما تركها الّا ليستأجل اضعافها، و انّما يعبد الله ـ تعالى ـ و يطيعه ليخوّله فى الآخرة، شبعة منها، فيبعث الى مطعم شهى، و مشرب هنى، و منكح بهىّ، اذا بعثر عنه، فلا مطمح لبصرهِ فى اولاه و أُخراه الّا الى لذّاتٍ قبقبه و ذبذبه.

و المستبصرُ بهداية القُدس فى شجون الايثار[۱]، قد عرف اللذّة الحقّ و ولّى وجه سمتها مسترحماً على هذا المؤخوذ عن رشده، الى ضدّه و ان كان ما يتوخّاه بكدّه مبذولاً له بحسب وعده.»[۲]

المخدج، الناقص. يُقال: اخدجت الناقة، اذا جائت بولدها ناقص الخلق، و الولد محدج، و الحنون، المشتاق. و حنّكته السّنّ و احنكته، اى احكمته التّجارب، فهو محنّک و محنّک و ازورّ عنه، أى عدل عنه، و عاف الطّعام او الشّراب، اى كرهه، فلم يتناوله، و عكف على الشىء، اى اقبل عليه مواظباً و خوّله الله الشىء، اى ملّكه ايّاه و بعثر عنه، أى كشف عنه، و طمح بصره الى الشىء، اى ارتفع، و القبقب، البطن و الذبذبُ، الذّكر.

و قد لاحظ الشيخ فيهما قول النّبىّ ﷺ : من وقى شرّ لقلقه و قبقبه و ذبذبه، فقدوقى، و اللقلق، اللسان و الشّجون، جمع شجن و هو طريقُ الوادى. و الكدّ، الشدّة فى العمل و طلب الكسب.

و الغرض من هذا الفصل، تمهيدُ العذر، لمن يجوز ان يجعل الحقّ واسطة فى تحصيل شىءٍ آخر غيره، و هو من يتزهّد فى الدّنيا و يعبد الحقّ رغبةً فى الثّواب، او رهبةً من العقاب، و وجه العذر بيان نقصه فى ذاته.

و فى عبارات الشيخ، لطائفُ كثيرةٌ، يتبيّن للمتأمّل فيها، منها وصف اللذّات الحسّيّة،

---

۱ – تقديم الحق على غيره، تعليقة العلامة.

۲ – وعد الله ـ تبارک و تعالى ـ ايضاً هو.

بنقصان الخلقة، و هو نقصانٌ لا يمكن ان يزول، و منها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقيّة، بالاعمى الّذى يطلب شيئاً، فانّه يعلق يده بما يليه سواءٌ كان ما اعلق به يده مطلوباً او لم يكن، و منها التّنبيه على انّ زهد غير العارف، زهد عن كُره، فهو مع كونه فى صورة الزهّاد، احرص الخلق بالطّبع على اللذّات الحسيّة، فانّ التّارک شيئاً، استأجل اضعافه اقرب الى الطّمع منه الى القناعة، و منها: نسبةُ همّته الى الدنائة و الضّعة، فانّ قوله «لا مطمح لبصره»، مشعرٌ بانّه ادنى منزلة من ان يستحقّ تلک اللذّات الخسيسة، و منها التّعبير البالغ فى تخصيص لذّة البطن و الفرج بالذّكر.

و قد ذكر فى آخر الفصل، انّ هذا النّاقص المرحوم، ينالُ ما يرجوه و يطلبهُ بكدّه من اللذّات الحسّيّة حسبما وعده الانبياء عليهم السلام ، و قد اشار الى كيفيّة ذلک فى النّمط الثّامن، حين ذكر امكان تعلّق نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخيّلاتهم، و عبّر عن هذه السعادة بـ«السعادة الّتى تليق بهم».

* اشارةٌ *

«اوّل درجات حركات العافين، ما يسمّونه هو «الارادة»، و هو ما يعترى المستبصر باليقين البُرهانّى، او السّاكن النّفس، الى العقد اليمانىّ من الرّغبة فى اعتلاق العُروة الوثقى، فيتحرّک سرّه الى القُدس، لينال من روح الاتّصال، فما دامت درجته هذه، فهو مريد.»

اعتراه، اى غشيه، و اعتلاق العروة الوثقى، الاعتصام بها.

و اعلم انّ الشيخ اراد بعد ذكره مطالب العارفين و غيرهم، ان يذكر احوالهم المُترتّبة فى سلوكهم طريق الحقّ من بدء حركتهم، الى نهايتها الّتى هى الوصول اليه ـ تعالى ـ و يشرحُ ما يسنحُ لهم فى منازلهم، فذكرها فى احد عشر فصلاً متوالية؛ اوّلها هذا الفصل، و هو مشتملٌ على ذكر مبادى حركاتهم.

فذكر: انّ «الارادة»، هى اوّل درجاتهم المُترتّبة بحسب حركاتهم و هى المبدأ القريب من الحركة و مبدئها تصوّر الكمال الذاتىّ الخاصّ بالمبدأ الاوّل الفائضة آثاره على المستعدّين من خلقه، بقدر استعداداتهم، و التّصديق بوجوده، تصديقاً جازماً مع سكون نفس، سواءٌ كان يقينيّاً مستفاداً من قياس برهانىّ، او كان ايمانيّاً مُستفاداً من قبول قول الائمّة الهادين الى الله ـ تعالى ـ فانّ كلّ واحدٍ منهما، اعتقادٌ يقتضى تحريک صاحبه فى

طلب ذلک الفيض، و لمّا كانت الارادةُ مترتّبةً على هذا التّصديق، عرّفها بانّها حالةٌ تعترى بعد الاستبصار، او العقد المذكور، ثمّ صرّح بانّها رغبةٌ فى الاعتصام بالعروة الوثقى الّتى لا تزول و لا تتغيّر، و فهى مبدء حركة السّرّ، الى العالم القدسى و غايتها نيل روح الاتّصال بذلک العالم.

و اعلم انّ الشيخ ذكر فى النّمط الثّالث، انّ للحركة الاراديّة الحيوانيّة، اربعة مبادى؛ مرتبةُ الادراک، ثمّ الشّوق المُسمّى بـ«الشهوة» او «الغضب»، ثمّ العزم المُسمّى بـ«الارادة الجازمة»، ثمّ القوّة المؤتمرة المنبثّة فى الاعضاء، و الحركة المذكورة هيهُنا اراديّةٌ، لكنّها ليست بحيوانيّة، فلها من المبادى المذكورة الاولى و هو ما عبّر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لكون النفس، و الثّانية و الثالثة، و هما ما عبّر عنهما بـ«الارادة» و انّما اتّحدنا هيهُنا، لانّهما لا يتباينان الّا عند اختلاف الدّواعى و الصّوارف و ذلک الاختلاف، لا يتصوّر مع سكون النّفس الّذى اشترطه هيهُنا، و سقطت الرّابعة، لانّ هذه الحركة، ليست بجسمانيّة.

و الفاضل الشارح، اورد فى تفسير هذا الفصل، اصناف طلاّبُ الحقّ و الرّياضات اللائقة بكلّ صنف، و ذلک غيرُ مناسبٍ لما فيه.

* اشارةٌ *

«ثمّ انّه ليحتاج الى «الرّياضة»، و الرياضةُ متوجّهةٌ الى ثلاثة اغراض؛ الاوّل، تنحية ما دون الحقّ عن مستنّ الايثار، و الثّانى، تطويع النّفس الامّارة، للنّفس المُطمئنّة، لينجذب قُوى التخيّل و الوهم الى التوهّمات المُناسبّة للامر القدسى، منصرفةً عن التّوهّمات المُناسبة للامر السّفلىّ، و الثّالث، تلطّف السّرّ للتّنبّه.

و الاوّلُ يعين عليه الزّهد الحقيقىّ، و الثّانى يعينُ عليه عدد أشياء؛ العبادة الشّمفوعة بالفكرة، ثمّ الالحان المُستخدمة لقوى النّفس الموقعة لما لحن به من الكلام، موقع القبول من الاوهام، ثمّ نفس الكلام الواعظ من قائل زكىّ بعبارةٍ بليغةٍ و نغمةٍ رخيمةٍ و سمتٍ رشيد، و امّا الغرض الثّالث، فيعينُ عليه الفكر اللطيف، و العشق العفيف الّذى يأمر فيه شمائل المعشوق، ليس سلطان الشّهوة.»

اقول: مستنّ الايثار، طريقه و المشفوعة، المقرونة، و كلام رخيم، أى رقيق، يقال:

رخم صوته، أى ليّنه. و الشمال بالكسر، الخلق و جمعه شمائل.

و المقصود من هذا الفصل، ذكر احتياج المُريد الى الرّياضة و بيان اغراض الرّياضة و انا اذكر قبل الخوض فى تفسير ماهيّة الرياضة، فاقول: رياضة البهائم، منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرّائض، و اجبارها على ما يرتضيه، لتتمرنّ على طاعته، و القوّة الحيوانيّة الّتى هو مبدأ الادراكات و الافاعيل الحيوانيّة فى الانسان، اذا لم يكن لها طاعة القوّة العاقلية ملكةً، كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة، تدعوها شهوتها تارةً و غضبها تارةً، اللّذان تثيرهما المُتخيّلة و المتوهّمة بسبب ما تتذكّر انّه تارةً و بسبب ما يتأدّى اليهما من الحواسّ الظاهرة تارةً الى ملائمها، فتتحرّك حركات مختلفة حيوانيّة، بحسب تلك الدّواعى و تستخدم القوّة العاقلة فى تحصيل مُراداتها، فتكون هى امّارةٌ تصدر عنها افعال مختلفة المبادىء، و العقليّة مؤتمرةٌ عن كره مضطربة.

امّا اذا راضتها القوّة العاقلة بمنعها عن التّخيّلات و التّوهّمات و الاحساسات و الافاعيل المُثيرة للشهوة و الغضب، و اجبارها على ما يقتضيهِ العقل العملى، الى ان تصير متمرّنةً على طاعتهِ، متأدّبةً فى خدمته، تأتمر بأمرها و تنتهى بنهيها، كانت العقليّة مطمئنّة، لا يصدر عنها افعالٌ مختلفةٌ بحسب المبادى، و باقى القُوى باسرها مؤتمرة متسالمة لها.

و بين الحالتين، حالاتٌ مختلفةٌ بحسب استيلاء احديهما على الأُخرى، تتبع الحيوانيّة فيها احياناً هواها عاصيةً للعاقلة، ثمّ تندم، فتلوم نفسها، فتكون لوّامة. و انّما سمّيت هذه القُوى بالنّفوس «الامّارة» و «اللوّامدة و «المطمئنّة»، ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السّمات فى التّنزيل الالهىّ.

فاذن رياضة النّفس، نهيها عن هواها و امرها بطاعة مولاها، و لمّا كانت الاغراض العقليّة مختلفة، كانت الرّياضات مختلفة، منها الرّياضات العقليّة المذكورة فى الحكمة العمليّة، و منها الرّياضات السّمعيّة المسمّات بـ«العبادة الشرعيّة»، و ادقّ اصنافها، رياضة العارفين، لانّهم يريدونَ وجه الله ـ تعالى ـ لا غير، و كلّ ما سواه، شاغل عنه.

فرياضتهم، منع النّفس عن الالتفات الى ما سوى الحقّ الاوّل و اجبارها على التّوجّه نحوه، ليصير الاقبال عليه و الانقطاع عمّا دونها ملكةً لها، و ظاهر انّ كلّ رياضة، هى داخلةٌ فى الحقيقة فى هذه الرّياضة و لا ينعكس الّا انّها تختلفُ باختلاف مراتبهم فى سلوكهم، تبتدى من اجلّ اصنافها و تنتهى عند ادقّها، فهذا ما اقوله فى الرّياضة، و ارجعُ

الى المقصود.

فاقول: الغرضُ الاقصى من الرياضد شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقيّ الّا انّ ذلک موقوفٌ على حصول امرٍوجوديٍ هو الاستعداد، و حصول ذلک الامر، مشروطٌ بزوال الموانع. و الموانعُ امّا خارجيّة و امّا داخليّة، فاذن الرياضة بهذا الاعتبار، موجّهة نحو ثلاثة اغراض؛ أحدها، تنحية ما دون الحقّ عن مستنّ الايثار، و هو ازالةُ الموانع الخارجيّة، و الثانی، تطويع النّفس الامّارة للمطمئنّة، لينجذب التّخيّل و التوهّم عن الجانب السفلىّ الى الحاجب القدسى و يتبعها سائر القُوى ضرورة، و هو ازالةُ الموانع الدّاخليّة، اعنى الدّواعى الحيوانيّة المذكورة، و الثّالث، تلطيفُ السّرّ للتّنبّه، و هو تحصيلُ الاستعداد، لنيل الكمال، فانّ مناسبة السّرّ مع الشّىء اللطيف، لا يمكن الّا بتلطيفه، و لطف السّرّ، عبارةٌ عن تهيّئه، لان تتمثّل فيه الصّور العقليّة بسرعة و لان ينفعل عن الامور الالهيّة المهيّجة للشّـوق و الوجد بسهولة.

ثمّ انّ الشـيخ، لمّا فرغَ عن ذكر اغراض الرياضة، ذكر ما يعينُ على الوصول الى كلّ واحدٍ من هذه الاغراض، امّا الاوّل، فقد ذكر ممّا يُعينُ عليه شيئاً واحداً و هـو الزّهـد الحقيقىّ المنسوب الى العارفين الّذى هو التنزّه عمّا يشغل السّرّ عن الحقّ ـ كما مرّ ـ و ذلک ظاهرٌ، و تمّا الثانى، فقد ذكر ممّا يُعين عليه ثلاثة اشياء؛ الاوّلُ العبادة المشفوعة بالفكر، يعنى المنسوبة الى العارفين، و فائدة اقترانها بالفكر، انّ العـبادة، تـجعل البـدن بكلّيّته متابعاً للنفس، فان كانت النّفس مع ذلک متوجّهة الى جناب الحقّ، بالفكر صار الانسان بكلّيّته مُقبلاً على الحقّ و الّا فصارت العبادة سبباً للشّقاوة، كما قال ـ عزّوجلّ ـ «فويلٌ للمُصلّين الّذين هم عن صلاتهم ساهون»(۱).

و وجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثّانى، هو انّها ايضاً رياضةٌ ما، لهـمم العـابد العارف و قُوى نفسه، ليجرّها بالتعويد عن جانب الغرور، الى جناب الحقّ ـ كما مرّ ـ

والثّانى، الالحان و هى تُعينُ بالذّات و بالعرض؛ و وجه اعانتها بـالذات، انّ النّـفس النّاطقة، تقبل عليها لاعجابها بالتّأليفات المُتّفقة و النّسب المُنتظمة الواقعة فى الصّـوت الّذى هو مادّة النطق، فيذهل عن استعمال القُوى الحيوانيّة فى اغراضـها الخـاصّة بـها،

۱ - الماعون / ۴ و ۵.

فيتبعها تلك القُوى و حينئذٍ تكون الالحان مستخدمة لها، و وجه اعانتها بالعرض، انّها توقع الكلام المُقارن لها، موقع القبول من الاوهام، لاشتمالها على المحاكاة الّتى تميلُ النّفس بالطّبع اليها، فاذا كان ذلک الكلام واعظاً، باعثاً على طلب الكمال، صارت النّفس مُتنبّهةً لما ينبغى ان يفعل، فغلبت على القُوى الشّاغلة ايّاها و طوّعتها.

و الثّالث، نفسُ الكلام الواعظ، يعنى الكلام المُفيدِ للتّصديق، بما ينبغى ان يفعل على وجه الاقناع و سكون النّفس، فانّه ينبّهُ النّفس و يجعلها غالبةً على القُوى، لا سيّما اذا اقترنت بامورٍ اربعة: احدها يعودُ الى القائل و هو كونه زكيّاً، فانّ ذلک كشهادةٍ تؤكّدُ صدقه، و وعظ من لا يتّعظ، لا ينجع، لانّ فعله يكذّب قوله، و الثّلاثة الباقية، تعودُ الى القول؛ منها، واحدٌ يعود الى اللّفظ و هو كونه بعبارةٍ بليغةٍ، اى تكون مستحسنةً واضحةَ الدّلالة على كمالِ ما يقصده القائل من غير زيادةٍ عليه و لا نقصان منه، كأنّه قالبٌ افرغ فيه المعنى، و واحدٌ الى هيئةِ اللفظ و هو ان يكون بنغمة رخيمة، فانّ لين الصّوت، يُفيدُ النّفس هيئةً تعدّها نحو المسامحة فى القبول، و شدّته يُفيدها هيئة تعدّها نحو الامتناع عن القبول، و لذلک للنّغمات تأثيرات مختلفة فى النّفس يناسبُ كلّ صنفٍ منها صنفاً من الهيئات النّفسانيّة، و الاطبّاء و الخطباء، يستعملونها فى معالجات الامراض النّفسانيّة، و فى ايقاع الاقناعات المطلوبة، بحسب تلک المُناسبات، و واحدٌ يعود الى المعنى، و هو ان يكون على «سمتٍ رشيد»، اى يكون مؤدّياً الى تصديقٍ نافعٍ للمُريد فى السّلوک بسرعة.

و اعلم انّ نفس الكلام الواعظ، يسمّى فى صناعة الخطابد بـ«العمود»، و الامور المذكورة اللاحقة به المُعينة على الاقناع بـ«الاستدراجات»، و امّا الثّالث، فقد ذكر ممّا يُعينُ عليه شيئين:

ـ الاوّل، الفكر اللطيف و هو ان يكون مُعتدلاً فى الكيفيّة و الكميّة و فى اوقاتٍ لا تكون الامور البدنيّة كالامتلاء و الاستفراغ المُفرطين و غيرهما شاغلةً للنّفس عن الادراک العقلى، فانّ كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر، تفيدُ النّفس هيئةً تعدّها لادراک المطالب بسهولة.

ـ و الثانى، العشقُ العفيف. و اعلم انّ العشق الانسانى، ينقسمُ الى حقيقيٍ ـ مرّ ذكره ـ و الى مجازىّ، و الثانى ينقسمُ الى نفسانىّ و الى حيوانىّ، و النفسانى، هو الّذى يكون مبدئهُ مشاكلة نفس العاشق، لنفس المعشوق فى الجوهر و يكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق،

لانّها آثارٌ صادرةٌ عن نفسه، و الحيوانىّ هو الّذى يكون مبدئه شهوة حيوانيّة و طلبُ لذّة بهيميّة و يكون اكثر اعجاب العاشق، بصورة المعشوق و خلقته و لونه و تخاطيط اعضائه، لانّها امورٌ بدنيّة.

و الشيخُ اشار بقوله: «العشقُ العفيف»، الى الاوّل من المجازين، لانّ الثّانى ممّا يقتضيه استيلاء النّفس الامّارة و هو مُعينٌ لها على استخدامها القوّة العاقلة و يكون فى الاكثر مقاروناً للفجور و الحرص عليه، و الاوّلُ بخلاف ذلك و هو يجعلُ النّفس لينّة شيّقة، ذات وجدٍ و رقّةٍ منقطعةٍ عن الشّواغل الدّنيويّة، مُعرضةً عمّا سوى معشوقه، جاعلةً جميع الهموم همّاً واحد، و لذلک يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى، اسهل على صاحبِهِ من غيره، فانّه لا يحتاجُ الى الاعراض عن اشياءٍ كثيرةٍ و اليه اشار من قال: من عشقَ و عفَّ و كتمَ و مات، مات شهيداً.

* اشارةٌ *

«ثمّ انّه اذا بلغت به «الارادة» و «الرياضة» حدّاً ما، عنّت له خلساتٌ من اِطلاع نور الحقّ عليه لذيذة، كانّها بروق تومض اليه، ثمّ تخمد عنه و هو المُسمّى عندهم «اوقاتاً» و كُلّ وقتٍ، يكتنفه وجدان؛ وجدٌ اليه و وجدٌ عليه. ثمّ انّه ليكثر عليه هذه الغواشى، اذا امعن فى الارتياض.»

اقول: عنّ الشّىء، اعترض، و خلس و اختلس، استلب، و ومض البرق وميضاً و اومض، اى لمع لمعاناً خفيفاً، غير معترض فى نواحى الغيم.

و الشيخُ اشار فى هذا الفصل الى اوّل درجات «الوجدان» و «الاتّصال» و هو انّما يحصلُ بعد حصول شىء من الاستعداد المُكتسب بـ«الارادة» و «الرياضة» و يتزايدُ بتزايد الاستعداد، و قد لاحظوا فى تسميتِهِ بـ«الوقت» قول النبىّ ﷺ : «لى مع اله وقت، لا يسعنى فيه ملک مقرّب، و لا نبىٌّ مرسل»[1]، و الوجدان اللّذان يكتنفان الوقت، لا يتساويان، لانّ الاوّل حزن على استبطاء الوجدان، و الآخر اسف على فواته.

* اشارةٌ *

«انّه ليتوغّل فى ذلک، حتّى يغشاه فى غير الارتياض، فكُلّما لمح شيئاً، عاج منه الى جنابٍ اقدس، يتذكّر من امره امراً، فغشيه غاش، فيكاد يرى الحقّ فى كلّ شىء.»

اوغل، اى سار سريعاً و امعن فيه، و توغّل فى الارض، أى سار فيها فابعد منه، و يوجد فى بعض النّسخ بالوجهين، اعنى ليوغل و ليتوغّل، و لمحه: اى ابصره بنظرٍ خفيف، و عاج عنه، اى رجع و تنثنى عنه، و عاج به، اى قام به و المعنى انّ الاتصّال بجناب القدس، اذ صار ملكةً، فهو قد يحصُلُ فى غير حالة الارتياض الّذى كان معدّاً لحصوله من قبل.

* اشارةٌ *

«و لعلّة الى هذا الحدّ يستعلى عليه غواشية و يزولُ هو عن سكينته، فيتنبّه جليسه لاستيفازه عن قراره، فاذا طالت عليه الرّياضة، لم يستفزّه غاشية، و هَدى للتّلبيس فيه.»

اقول: علا و استعلى، بمعنى، و السّكينة، الوقار. و استوفز فى قعدته، أى قعد قعوداً مُنتصباً غير مطمئّن، و استفزّه الخوف و ما يشبهه، أى استخفّه. و التّلبيس كالتّدليس و هو كتمان العيب.

و السببُ فيما ذكره الشيخ انّ الامر العظيم، اذا غافص الانسان بغتةً، فقد يستفزّه لكون النّفس غافلة عن هجومه غير متأهّبة له، فينهزم عنه دفعة، امّا اذا توالى و استمرّ، الف الانسان به و زال عنه الاستفزاز، لانّ النّفس قد تتأهّب لتلقّيه، اذ هى متوقّعةٌ لعوده، و المعارفُ يُنكر من نفسه الاستفزاز المذكور، لاستنكافه عن التّرائى بالكمال، فلذلک يؤثر كتمان ما يرد عليه، و يستعمل التّلبيس فيه.

* اشارة *

«ثمّ انّه لتبلغ به الرّياضة مبلغاً، ينقلب له وقتهُ سكينةً، فيصير المخطوف مألوفاً، و الوميضُ شهاباً بيّناً، و يحصل له معارفة مستقرّةً، كانّها صحبة مستمرّة، و يستمتع فيها ببهجته، فاذا انقلب عنها، انقلب حيرانُ اسفاً.»

و فى بعض النّسخ بدل قوله: ينقلبُ له «وقته» سكينة، ينقلب له «وفده» سكينة، يُقال: وفد فلان على الامير، اذا وردَ رسولاً اليه، فهو وافد و الجمع وفد، و الرّواية الاولى اظهر. و

الخطف، الاستلاب. و الشهاب، شعلةُ نارٍ ساطعة، و شهاباً بيّنا، اى واضحاً. و فى بعض النّسخ ثبتا، اى ثابتاً.،و يحصل له معارفة مستقرّة، اى مع الحقّ الاوّل، اسفاً، اى متلهّفاً و المعنى ظاهر.

* اشارةٌ *

«و لعلّه الى هذا الحدّ يظهر عليهِ ما به، فاذا تغلغل فى هذه المعارفة، قلّ ظهوره عليه، فكان و هو غائبٌ حاضراً، و هو ظاعنٌ مقيماً.»

اقول: تغلغل الماء فى الشجر، أى تخلّلها، و ظعن، اى سار. و المعنى انّه قبل هذا المقام،كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذّهاب و الاسف حالة الانقلاب، فصال فى هذا، بحيث يقلّ ظهور ذلک عليه، فيراه جليسه حالة الاتّصال بجناب الجلال حاضراً عنده مُقيماً معه و هو بالحقيقة غائبٌ عنه، ظاعنٌ الى غيره.

* اشارةٌ *

«و لعلّه الى هذا الحدّ، انّما يتيسّر له هذه المعارفة احياناً، ثمّ يتدرّج الى ان يكون له متى شاء.»

و فى بعض النّسخ: انّا يتسنّى له، اى ينفتح و يتسهّل عليه، يُقال: سنّاه، اى فتح و سهّله.

* اشارةٌ *

«ثمّ انّه ليتقدّم هذه الرّتبة، فلا يتوقّف امره الى مشيئتِهِ، بل كلّما لاحظَ شيئاً، لاحظ غيره و ان لم تكن ملاحظته للاعتبار، فيسنح له تعريجٌ عن عالم الزّور الى عالم الحقّ مستقرٌّ به و يحتف حوله الغافلون.»

يُقال: عرج عروجاً، اى ارتقى، و عرّج عليه تعريجاً، ،ى اقام، و عرّج اليه و انعرج: اى مال و انعطف. فالتّعريجُ هيهُنا، امّا مبالغةً فى الارتقاء، و امّا بمعنى الميل و الانعطاف، و حفّ واحتفّ حوله، اى اطاف به و استدار حوله، و المعنى ظاهر.

* اشارةٌ *

«فاذا عبر الرّياضة الى النّيل، صار سرّه مرآةً مجلوةً محاذياً بها شطر الحقّ، و درّت عليه اللذّات العُلى، و فرّح بنفسه، لما بها من أثر الحقّ، و كان له نظرٌ الى الحقّ و نظرٌ الى نفسه، و كان بعد متردّداً.»

يُقال: درّ الّلبن و غيره، اى انصبّ و فاض، و معناه انّ العارف اذا تمّت رياضته و استغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الّذى هو اتّصاله بالحقّ دائماً، صار سرّه الخالى عمّا سوى الحقّ، كمرآةٍ مجلوّةٍ بالرّياضة مُحاذياً بها شطر الحقّ بالارادة، فتمثّل فيه اثر الحقّ و فاضت عليه اللذّات الحقيقيّة، و ابتهج بنفسه، لما ناله من اثر الحقّ، و كان له نظران: نظرٌ الى الحقّ المُبتهج به، و نظرٌ الى ذاته المُبتهجة بالحقّ، و كان بعد فى مقام التردّد بين الجانبين.

* اشارةٌ *

«ثمّ انّه ليغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، و ان لحظ نفسه، فمن حيث هى لاحظة، لا من حيث هى بزينتها، و هناک يحقّ الوصول.»

هذه آخرُ درجات السّلوک الى الحقّ و هى درجةُ الوصول التّامّ، و يليها درجات السّلوک فيه، و هى تنتهى عند «المحو» و «الفناءِ» فى التّوحيد على ما سيأتى، و فى هذا المقامِ يزولُ التّردّد المذكور فى الفصل السّابق و تتمّ الغيبة عن النّفس و الوصول الى الحقّ.

و اعلم انّ الغيبة عن النّفس، لا تنافى ملاحظتها، ولذلک قال «و ان لحظ نفسه، فمن حيث هى لاحظة، لا من حيث هى بزينتها»، و بيانه: انّ اللاحاظ ـ من حيث هو لاحظ ـ اذا لحظ كونه لاحظاً، فقد لحظ نفسهُ الّا انّ هذه الملاحظة، دون الملاحظة الّتى كانت قبلها، لانّه كان هُناک لاحظاً للنّفس من حيث هى متنقشّة بالحقّ، متزيّنة بزينة حصلت لها منه، فهو مبتهجٌ بالنّفس و الابتهاج بالنّفس و ان كان بسببِ الحقّ، اعجابٌ بالنّفس و توجّهٌ الى النفس، فاذن هو تارةً متوجّهٌ الى النّفس و تارةً متوجّهٌ الى الحقّ و لذلک حكم عليه بالتّردّد، امّا هيهُنا، فهو متوجّهٌ بالكلّية الى الحقّ و انّما يلحظ النّفس من حيث يلحظ المتوجّه اليه الّذى لا ينفکّ عن ملاحظة المتوجّه فقط، فهى ملاحظة النّفس بالمجاز او بالعرض، و لذلک حكم هيهُنا بالوصول الحقيقىّ، فهذا شرح ما فى الكتاب.

و بقى علينا ان نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول و الدّرجات المذكورة فيها، **فاقول:** انّ

كل حركةٍ، فلها مبدءٌ و وسطٌ و منتهى، و اذا كانت المُفارقة من المبدأ و المرور على الوسط و الوصول الى المُنتهى لا دفعةً، كان لكلّ واحدٍ منها ايضاً ابتداءٌ و توسّطٌ و انتهاءٌ و الجميعُ تسعة، فالشيخُ اورد بعد فصل الرّياضة تسعة فصولٍ مشتملةٍ على ذكر هذه الدّرجات:

ـ الثّلاثة الاولى، الّتى ذكر فيها اوّل الاتّصال المُسمّى بـ«الوقت» و تمكّنه بحيث يحصل فى غير حالِ الارتياض، و استقراره بحيث يزول معهُ الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوک.

ـ و الثّلاثة الّتى بعدها، الّتى ذكر فيها ازدياد الاتّصال الّذى عبّر عنه بصيرورة الوقت سكينة، و تمكّن ذلک حتّى يلتبس اثر الحصول بأثر اللاحصول، و استقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملةً على مراتب وسطه.

ـ و الثّلاثة الاخيرة، الّتى ذكر فيها حصول الاتّصال مع عدم المشيئة، و استقراره مع عدم الرّياضة، و ثبوته مع عدم ملاحظة النّفس مشتملةً على مراتب المُنتهى.

* تنبيهٌ *

«الالتفات الى ما تنزّه عنه «شغلٌ»، و الاعتداد بما هو طوع من النفس «عجزٌ»، و التبجّح بزينة الذّات ـ من حيث هى الذّات ـ و ان كان بالحقّ «تيهٌ»، و الاقبال بالكلّيّة على الحقّ «خلاص».»

لمّا فرغ عن ذكر درجات السّلوک و انتهى الى درجات الوصول، اراد ان يُنبّه على نقصان جميع الدّرجات الّتى قبل الوصول، بالقياس اليه، فبدأ بالزّهد الّذى هو تنزّهٌ ما، عمّا يشغل عن الحقّ و ذكر ايضاً انّه شاغل، فقال «الالتفات الى ما تنزّه عنه، يعنى ما سوى الحقّ، شغلٌ»، فاذن الزّهد مؤدٍّ الى ما به يحترزُ عنه، ثمّ عقّب بالعبادة الّتى هى تطويعُ النّفس الامّارة للنّفس المُطمئنة على افعالها الخاصّة باعانة الامّارة ايّاها على ذلک و ذكر ايضاً انّه عجزٌ، فقال «و الاعتداد بما هو طوعٌ من النّفس عجزٌ»، اى اعتداد النّفس بما يطيعها عجزٌ و فانّ العبادة ايضاً مؤدّيةٌ الى ما به يحترز عنه، ثمّ عقّب بآخر درجات السّلوک المُنتهية الى الوصول، فانّ التّنبيه على نقصانها، يتضمّنُ التّنبيه على نقصان ما قبلها و ذكر انّ الابتهاج بما يحصل لذات المُبتهج ـ من حيث هو لذاته ـ و ان كان ذلک الحاصل هو الحقّ نفسه «تيهٌ» و «حيرةٌ»، فانّه يقتضى تردّداً من جانبٍ الى جانبٍ، يقابله

و قد ابتغى بذلك الهداية عن التّحيّر، فقال٪ «و التّبجّح بزينة الذّات ـ من حيث هى الذات ـ و ان كان بالحقّ، تيه»، فاذن الوقوفُ فى هذه الدّرجة من السّلوك ايضاً يكون مُتأدّياً الى ما يحترزُ عنه بالسّلوك، ثمّ ذكر انّ الخلاص من جميع ذلك بالوصول الّذى ذكره فى آخر المراتب، فقال: «الاقبال بالكلّيّة على الحقّ خلاصٌ» و هناك ظهر ايضاً معنى قولهم: و المخلصون على خطرٍ عظيم.

* اشارةٌ *

«العرفانُ مبتدءٌ من تفريقٍ و نفضٍ و تركٍ و رفضٍ ممعنٍ فى جمعٍ، هو جمع صفات الحقّ للذّات المرية بالصّدق، منتهٍ الى الواحد، ثمّ وقوفٌ.»

قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين فى هذا الفصل، و اقولُ فى تقريره: انّه مشهورٌ بين اهل الذوق، انّ تكميل النّاقصين يكون بشيئين؛ تخليةٍ، و تحلية، كما انّ مُداواة المرضى، يكون بشيئين؛ تنقيةٍ، و تقويةٍ، الاوّلُ سلبيٌّ، و الثّانى ايجابيٌّ، و يعبّر عن التّخلية بـ«التزكية»[1]، و لكلّ واحدٍ منهما درجات:

امّا درجاتُ التّزكية، فهى الّتى مرّ ذكرها، و قد رتّبها الشيخُ فى هذا الفصل، فى اربع مراتب؛ «تفريق»، و «نفض»، و «ترک»، و «رفض.» فالتّفريقُ مبالغُ الفرق و هو فصلٌ بين شيئين، لا ترجيح لاحدهما على الآخر، و منه فرق الشّعر، و النّفضُ، تحريكُ شىءٍ لينفصل عنه اشياء مستحقرةٌ بالقياس اليه، كالغبار عن الثّوب، و التّركُ تخليةٌ و انقطاعٌ عن شىء، و الرّفضُ تركٌ مع اهمال و عدم مبالاة.

فالعرفانُ مبتدءٌ من تفريق، بين ذات العارف و بين جميع ما يشغله عن الحقّ باعيانها، ثمّ نفضٌ لآثار تلک الشّواغل كالميل و الالتفات اليها عن ذاته تكميلاً لها بالتّجرّد عمّا سوى الحقّ و الاتّصال به، ثمّ تركٌ لتوخّى الكمال لاجل ذاته، ثمّ رفضٌ لذاتها بالكلّيّة، فهذه درجات التّزكية.

و امّا التّحلية، و هى الّتى سيورد الشيخ، ذكر درجاتها فى الفصل الّذى يتلو هذا الفصل، فبيان درجاتها بالاجمال: انّ العارف اذا انقطع عن نفسه و اتّصل بالحقّ، رأى كلّ قدرة

---

١ - و رُبما يعبّر عن التّخلية بـ«التزكية»، «شرحى الاشارات» / ١٢٠.

مستغرقة فى قدرته المُتعلّقة بجميع المقدورات، و كلّ علمٍ مستغرقاً فى علمِهِ الّـذى، لا يعزبُ عنه شيءٌ من الموجودات، و كلّ ارادة مستغرقةٌ فى ارادته الّتى يـمتنعُ ان يـتأبّى عليها شيءٌ من الممكنات، بل كلّ وجودٍ، فهو صادرٌ عنه، فائضٌ من لدنه، صـار الحـقّ حينئذٍ بصرهُ الّذى به يبصر، و سمعه الّذى به يسمع[۱]، و قدرته الّتى بها يفعل، و علمه الّذى به يعلم، و وجوده الّذى به يوجد، فصار العارفُ حينئذٍ متخلّقاً باخلاق الله ـ تعالى ـ بالحقيقة. و هذا معنى قوله: «العرفانُ مُمعنٌ فى جمعٍ، هو جمع صفات الحقّ للذّات المريدة بالصّدق»، ثمّ انّه بعد ذلک، يعاين كونُ هذه الصّفات و ما يجرى مجراها متكثّرةً بالقياس الى الكثرة متّحدةً بالقياس الى مبدئها الواحد، فانّ علمهُ الذاتّى، هو بعينه قدرته الذّاتيّة، و هى بعينها ارادته، و كذلک سائرها.

و اذ لا وجود ذاتيّاً لغيره، فلا صفات مغايرةً للذّات و لا ذات موضوعةً للصّفات، بل الكلّ، شيءٌ واحدٌ، كما قال عزّ من قائل: انّما اللّه الهٌ واحدٌ، فهو هو لا شيءٌ غيره. و هذا معنى قوله: «منته الى الواحد»، و هناک لا يبقى واصفٌ و لا موصوفٌ، و لا سالکٌ و لا مسلوکٌ، و لا عارفٌ و لا معروفٌ و هو مقامُ الوقوف.

* اشارةٌ *

«من آثر العرفانَ للعرفان، فقد قال بالثّانى، و من وجد العرفان، كأنّه لا يجده، بل يجد المعروف به، فقد خاض لُجّة الوصول و هُناک درجاتٌ ليست اقلّ من درجات ما قـبله آثرنا فيها الاختصار، فانّها لا يُفهمها الحديث، و لا تشرحها العبارة، و لا يكشفُ المقال عنها غير الخيال، و من احبّ ان يتعرّفها، فليتدرّج الى ان يصير مناأهل المشاهدة دون المُشافهة، و من الواصلين الى العين، دون السّامعين للاثر.»

العرفانُ حالةٌ للعارف، بالقياس الى المعرّف، فهى لا محالة غير المعروف، فمن كـان غرضُهُ من العرفان نفس العرفان، فهو ليس من الوحّدين، لانّهُ يُريدُ مع الحقّ شيئاً غيره و هذه حال المتبجّح بزينة ذاته و ان كان بالحقّ، امّا من عرف الحقّ و غاب عن ذاته، فهو

---

۱ ـ جاء فى الحديث: «انّ العبد ليتقرّب اِلىّ بالنّوافل، حتّى احببته فاذا احببته كنتُ سمعهُ الّذى يسمع به و بصره الّذى يُبصر به». «بحار الانوار»، ج ۱۴ / ۲۸۹.

غائبٌ لا محالة عن العرفان الّذى هو لذاته، فهو قد وجد العرفان، كأنّه لا يجده، بل يجد المعروف فقط و هو الخائض لجّة الوصول، اى معظمه و هناک درجاتٌ هـى درجـات التّحلية بالامور الوجوديّة الّتى هى النّعوت الالهيّة و هى ليست باقلّ من درجاتٍ ما قبله، اعنى درجات التّزكية من الامور الخلقيّة الّتى تعود الى الاوصاف العـدميّة و ذلک لانّ الالهيّات محيطةٌ غير متناهيةٌ و الخلقيّات محاطٌ بها متناهية و الى هذا اُشيرَ فى قوله عزّ من قائل: «قُل لو كان البحرُ مداداً لكلمات ربّى، لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربّى»[۱] ـ الآية ـ فالارتقاءُ فى تلک الدّرجات سلوکٌ الى الله، و فى هذه، سلوکٌ فى الله و ينتهى السّلوكان بـ«الفناء فى التّوحيد».

و اعلم انّ العبارة عن هذه الدّرجات، غير ممكنةٍ، لانّ العبارة موضوعةٌ للمعانى الّتى يتصوّرها اهل اللغات، ثمّ يحفظونها، ثمّ يتذكّرونها، ثمّ يتفاهمونها تعليماً و تعلّماً، امّا الّتى لا يصلُ اليها الّا غائبٌ عن ذاته فضلاً عن قُوى بدنه، فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ، فضلاً عن ان يعبّر عنها بعبارة، و كما انّ المعقولات، لا تُدرَکُ بالاوهام و الموهومات، لا تُدرَکُ بالخيالات و المُتخيّلات لا تُدرک بالحواسّ، كذلک ما من شأنه ان يعاين بـ«عين اليقين»، فلا يُمكن ان يدرک بـ«علم اليقين»، فالواجب على من يُريد ذلک ان يجتهد فى الوصول اليه بالعيان، دون ان يطلبه بالبُرهان، فهذا بيانُ ما ذكره الشيخ، و استثنى الخيال فى قوله: «و لا يكشفُ عنها المقال غير الخيال»، لما سيبيّن فى النّمط العاشر و هـو: انّ العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القُدس، فقد يترائى فـى خـيالاتهم، امـورٌ تحاكى ما يشاهدونه، محاكاةً بعيدةً جدّاً.

* تنبيهٌ *

«العارفُ هشّ بشّ بسّامٌ، يبجّل الصّغير ممن تواضعه، كما يبجّل الكبير، و ينبسطُ من الخامل مثل ما ينبسطُ من النّبيه و كيف لا يهشّ، و هو فرحان بالحقّ و بكلّ شىء؟ فانّه يرى فيه الحقّ، و كيف لا يستوى و الجميع عنده سواسية اهل الرّحمة، قد شغلوا بالباطل.»

اقول: لمّا فرغ من ذكر درجات العارفين، شَرَعَ فى بيان اخلاقهم و احوالهم.

---

۱ - كهف / ۱۰۹.

يُقال: رجل هشّ، بشّ: اى طلق الوجه، طيّب و بسّام، أى كثير التّبسّم، و النّبيه: المشهور و يُقابله الخامل. و سواسية ـ على وزن ثمانيه ـ أى اشباه، و هى قريبةُ الاشتقاق من لفظة «سواء» وزنه فعافلة، او ما يشبهها و ليست على قياس، و معنى الفصل ظاهرٌ.

و هذان الوصفان، اعنى الهشاشة العامّة، و تسوية الخلق فى النّظر اثران لخُلقٍ واحدٍ، يسمّى بـ«الرّضاء» و هو خلقٌ لا يبقى لصاحبه انكاراً على شىء، و لا خوف من هجوم شىء، و لا حزن على فوات شىء، و اليه اشار عزّ من قائل: و رضوان من الله اكبر، و منه تبيّن تأويل قولهم: «خازن الجنّة، ملكٌ اسمُهُ رضوان».(۱)

* تنبيهٌ *

«العارفُ له احوالٌ لا يتحمل فيها الهمس من الخفيف، فضلاً عن سائر الشّواغل الخالجة، و هى فى اوقات انزعاجه بسرّه الى الحقّ، اذا تاح حجابٌ من نفسه، او من حركة سرِّهِ، قبل الوصول، فأمّا عند الوصول، فامّا شغلٌ له بالحقّ عن كلّ شىءٍ و امّا سعةٌ للجانبين لسعة القوّة، و كذلک عند الانصراف فى لباس الكرامة، فهو اهشّ خلق الله ببهجته.»

الهمس: الصوت الخفىّ، و حفيف الفرس: دويّه فى جريه، و كذلک حفيف جناح الطائر، و خلفجه: جذبه و انتزعه، و خلجه ايضاً شغله، و زعجه فانزعج: اى اقلعه من مكانه، فانقلع و تاح له: اى قدّره. و فى رواية تاج: اى ظهر، يقال: تاج بسرّه، اى اظهره. و المعنى انّ للعارف احوالاً لا يحتملُ فيها الاحساس بشاغلٍ يردُ عليه من خارج و لو كان ذلک الشّىء اضعف ممّا يحسّ به فضلاً عمّا فوقه و تلک الاحوال، تكونُ فى اوقات توجّهه بسرّه الى الحقّ، اذا ظهر فى تلک الاوقات، حجابٌ قبل الوصول، الى حقّ او قدّر له حجابٌ امّا من جهة نفسه، كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصل، او من جهة حركة سرّه، كما ان يتمايل فى فكره، فيعرض له الالتفات الى شىءٍ غير الحقّ و بالجملة لا يتمُّ بسبب احد المانعين وصوله بالحقّ، بل يبقى مُنتظراً مُتحيّراً، فيغلب عليه بسبب ذلک السّآمة، من كلّ وارد غير الحق، و المُلالة عن كلّ شاغلٍ عنه، فلا يحتمل شيئاً ممّا وصفناه.

---

۱ - الامالى» ـ للصدوق ـ / ۱۸۶.

امّا عند الوصول و الانصراف، فلا يكونُ كذلک، لانّه عند الوصول، لا يخلو من امرين؛ احدهما ان تكون القوّة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحقّ على الالتفات الى غيره امّا لقصورها، أولشدّة الاشتغال. و حينئذ يكون مشغولاً بالحقّ فقط غافلاً عن كلّ ما يرد عليه، فلا يحسّ بالشواغل الخارجيّة، و الثانى ان تكون القوّة بحيث تفى بالامرين معاً، فلا تملّ بالامور الخارجيّة، لانّها لا تكون شاغلةً ايّاه عن الحقّ، و امّا عند الانصراف، فلانّه يكون حينئذٍ اهشّ الخلق [ببهجته]، فلتلقّى ما يردُ عليه مع انبساطٍ و بشاشةٍ.

* تنبيهٌ *

«العارفُ لا يعنيه التّجسّس و التّحسّس، و لا يستهويه الغضب، عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرّحمة، فانّه مستبصرٌ بسرّ الله فى «القدر»، و امّا اذا امر بالمعروف، امر برفقٍ ناصحٍ لا بعنفٍ معيّرٍ، و اذا جسم المعروف، فرُبما غار عليه من غير اهله.»

لا يعنيه: اى لا يهمّه، و فى الحديث: من طلب ما لا يعنيه، فاته ما يعنيِه، و التّجسّس: التفحّص، و تحسّست من الشّىء، اى تخبّرت خبره، و استهواه الشيطان و غيره: اى استهامه. و عيّره، أى نسبه الى العار، و جسم، اى عظم. و غار الرجل على اهله: يغار غيرة.

و معناه: انّ العارف لا يهتمُّ بتجسّس احوال النّاس، و ذلک لكونِهِ مقبلاً على شأنه فارغاً عن غيره، غير متبعٍ لعورة احد و لا يتجسّس الّا فارغ او خائف او غائب، و لا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر، بل تعتريه الرّحمة و ذلک لوقوفه على سرّ القدر، و اذا امر بالمعروف، امر برفقٍ ناصحٍ، لا بعنف معيّر، امر الوالد ولده و ذلک لشفقتِهِ على جميع خلق الله و اذا عظم المعروف، فُربما يسره غيرة عليه من غير اهله.

و الفاضل الشارح قال فى تفسيره: و اذا عظم المعروف بغير اهله، فرُبما اعتراه الغيرة منه لا الحسد، و هو غيرُ مطابقٍ للمتن.

* تنبيهٌ *

«العارفُ شجاعٌ، و كيف لا و هو بمعزل عن تقيّة الموت، و جوادٌ و كيف لا و هو بمعزل عن محبّة الباطل، و صفّاح للذّنوب، و كيف لا و نفسه اكبر من ان تخرجها ذلّة بشرّ، و نسّاء

للاحقاد. و كيف لا و ذكره مشغول بالحقّ.

اقول: الكرمُ يكون امّا ببذل نفعٍ، لا يجبُ بذله او بكفّ ضررٍ لا يجبُ كفّه، و الاوّلُ يكونُ امّا بالنّفس و هو «الشّجاعة»، او بالمال و ما يجرى مجراه و هو «الجود» و هما وجوديّان، و الثانى امّا ان يكون مع القدرة على الاضرار و هو «الصفح» و «العفو»، و امّا لا مع القدرة و هو «نسيان الاحقاد»، و هما عدميّان، و العارف موصوفٌ بالجميع، كما ذكر الشيخ و ذكر علله.

* تنبيهٌ *

«العارفونَ قد يختلفون فى الهمم، بحسب ما يختلفُ فيهم من الخواطر، على حكم ما يختلفُ عندهم من دواعى العبر، و رُبما استوى عند العارف القشف و التّرف، بل ربّما آثر القشف، و كذلك رُبما استوى عنده التّفل و العطر، بل رُبما آثر التّفل و ذلك عندما يكون الهاجس بباله، استحقارَ ما خلا الحقّ، و رُبما اصغى الى الزّينة و احبّ من كلّ جنس عقيلتَهُ و كره الخداج و السّقط، و ذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظّاهرة، فهو يرتاد البهاء فى كلّ شيءٍ، لانّه مزيّة حظوة من العناية الأُولى و اقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه، و قد يختلف هذا فى عارفين، و قد يختلفُ فى عارف بحسب وقتين.»

اقول: يُقال: قشف الرجال، اذا لوّحتهُ الشّمس، او الفقر، فتغيّر و اصابه قشف، و المُتقشّف، الّذى يتبلّغ بالقوت و بالمرقّع، و أترفته النّعمة، اى اطغته. و هو تفل بيّن التّفل، أى غير متطيّب، و أصغى اليه: اى مال. و عقيلة كلّ شيء: اكرمه، و عقيلة البحرِ دُرُّه، و الخداج، النقصان. و السقط، ردىء المتاع. و ارتاد، اى طلب مع اختلاف فى مجىء و ذهاب، و البهاء: الحسن. و المزيّة: الفضيلة، و حظيت المرأة عند زوجها حظوة ـ بالضمّ و الكسر ـ اى قُرباً و منزلةً، و عكف عليه، اى اقبل عليه مواظباً،

و المعنى ظاهر.

و فى قوله: «لانّه مزيّة حظوة من العناية الاولى و اقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه»، وجهان؛ من السّبب لميل العارف الى البهاء؛ احدهما فضل العناية به، و الثانى مُناسبة للامر القدسيّ.

* تنبيهٌ *

«و العارفُ رُبما ذهل فيما يصار به اليه، فغفل عن كلّ شیءٍ، فهو فی حکم من لا یکلّف، و کیف و التّکلیف لمن یعقلُ التّکلیف حال ما یعقله، و لمن اجترح بخطیئتِهِ ان لم یعقل التّکلیف.»

اقول: اجترح، ای کسب، و المرادُ انّ العارف رُبما ذهل فی حال اتّصاله بعالم القدس عن هذا العالم، فغفل عن کلّ ما فی هذا العالم و صدر عنه اخلال بالتّکالیف الشّرعیّة، فهو لا یصیرُ بذلک متأثّماً، لانّه فی حکمِ من لا یکلّف، لانّ التّکلیفَ لا یتعلّقُ الّا بمن یعقل التّکلیف فی وقت تعقّله ذلک، او بمن یتأثّم بترک التّکلیف ان لم یکن یعقل التّکلیف، کالنّائمین و الغافلین و الصّبیان الّذین هم فی حکم المُکلّفین.

* اشارةٌ *

«جلّ جنابُ الحقّ عن ان یکون شریعةً لکلّ واردٍ، او یطّلع علیه الّا واحد بعد واحد[1]، و لذلک فانّ ما یشتملُ علیه هذا الفنّ، ضحکةٌ للمغفل، عبرةٌ المحصّل، فمن سمعه فاشمأزّ عنه، فلیتّهم نفسه، لعلّها لا تناسبه، و کلّ میسّر لما خلق له[2]»

اقول: الشّریعةُ مورد الشّاربة، و اشمأز عنه، ای تقبّض تقبّض المذعور.

و المُرادُ ذکره قلّة عدد الواصلین الی الحقّ، و الاشارةُ الی انّ سبب انکار الجمهورللفنّ المذکور فی هذا النّمط، هو جهلهم بها، فانّ النّاس اعداءُ ما جهلوا، و الی انّ هذا النّوع من الکمال، لیس ممّا یحصل بالاکتساب المحض، بل انّما یحتاجُ مع ذلک الی جوهرٍ مناسبٍ له بحسب الفطرة.

---

۱ - و ایضاً قال الافلاطون: نواحی القدس، دارٌ لا یَطَأها القوم الجاهلون و حرامٌ علی الاجساد المُظلمة ان تلج ملکوت السّماوات ....، «رسالة لقاء الله» / ۲۴۰.

۲ - «بحار الانوار» ج ۶۷ / ۱۹.

النّمط العاشر

فى اســـــرار الآيـــات

النّمط العاشر

فى اسرار الآيات

يُريدُ ان يبيّن فى هذا النّمط، الوجهُ فى صدور الآيات الغريبة، كـالاكـتفاء بـالقوتِ اليسير، و التّمكّن من الافعال الشّاقّة، و الاخبار عن الغيب، و غير ذلک عن الاولياء، بل الوجه فى ظهور الغرائب مطلقاً فى هذا العالم، على سبيل الاجمال.

* اشارةٌ *

«اذا بلغک انّ عارفاً امسک عن القوت المرزوء، مدّةً غير معتادة، فاسجح بالتّصديق و اعتبر ذلک من مذاهب الطّبيعة المشهورة.»

اقول: يُقالُ ما رزأت ماله، اى ما نقصت، و ارتزوأ الشىء، انتقض و منه الرّزيئة.

و انّما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً، لارتياضه على قلّة المئونة و لقلّة رغبتِهِ فى الشّهوات الحسّيّة، و الاسجاح: حسن العفو و منه قولهم: اذا ملكت فاسجح، و يُقال: اذا سألت فاسجح، اى سهّل الفاظک و ارفق.

* تنبيهٌ *

«تذكّر انّ القُوى الطبيعيّة الّتى فينا، اذا شغلت عن تحريک الموادّ المـحمودة بـهضم الموادّ الرّديئة، انحفظت الموادّ المحمودة، قليلة التحلّل غنيّةً عن البدل، فرُبما انقطع عن صاحبها الغذاء، مدّةً طويلةً لو انقطع مثله فى غير حالتِهِ، بل عشر مدّته هلک، و هو مع ذلک محفوظُ الحياة.»

اقول: الامساک عن القوت، قد يعرُضُ بسبب عوارضٍ غريبةٍ، امّا بدنيّة كالامراض

الحارّة، و امّا نفسانيّة كالخوف، و اعتبار ذلک يدُلُّ على انّ الامساک عن القوت مع العوارض الغريبة، ليس بممتنعٍ، بل هو موجود، و لذلک نبّه الشيخ على وجودِهِ بسبب هذين العارضين فى فصلين، ازالةً للاستبعاد، و اشار الى وجودِ سببِهِ فى الموضع المطلوب فى فصلٍ ثالثٍ بعدهما.

ـ فان قيل: بين الامساک عن القوت الّذى يكون بسببِ الامراض الحارّة و بين غيره فرقٌ و هو انّ القُوى الطّبيعيّة هيهُنا واجدةٌ لما يتغذّى به، اعنى الموادّ الرّديئة، و فى سائر المواضع غير واجدة لذلک، فاذن امكانُ هذا الامساک، لا يدُلُّ على امكان الامساک فى سائر الصّور.

ـ قلنا: الغرضُ من ايراد هذه الصّورة، ليس الّا بيان انتقاض الحكم، بامتناع الامساک عن القوت فى مدّةٍ طويلةٍ على الاطلاق و هو حاصلٌ و اختلافُ اسباب وجود الامساک ،ليس بقادحٍ فيه.

* تنبيهٌ *

«أليس قد بان لک انّ الهيئات السّابقة الى النّفس، قد تهبط منها هيئات الى قُوى بدنيّة، كما تصعَدُ من الهيئات السّابقة الى القُوى البدنيّة هيئاتٌ تنال ذات النّفس و كيف لا و انت تعلمُ ما يعترى مستشعرُ الخوف من سقوط الشّهوة و فساد الهضم و العجز عن افعالٍ طبيعيّة كانت مؤاتية.»

اقول: نبّه فى هذا الفصل على الامساک عن القوت الكائن عن العوارض النّفسانيّة و اشار بقوله: «أليس قد بان لک»، الى ما ذكره فى النّمط الثالث و هو انّ كُلّ واحدٍ من النّفس و البدن، قد ينفعلُ عن هيئات تعرض لصاحبه اوّلاً.

* اشارةٌ *

«اذا راضت النّفس المُطمئنة، قُوى البدن انجذبت خلف النّفس فى مهّماتها الّتى تنزعج اليها، احتيج اليها او لم يحتج، فاذا اشتدّ الانجذاب و اشتدّ الاشتغال عن الجهة المولّى عنها، فوقفت الافعال الطّبيعيّة المنسوبة الى قوّة النّفس النّباتيّة، فلم يقع من التحلّل الّا دون ما يقع فى حالة المرض، و كيف لا و المرضُ الحارّ، لا يعرى عن التّحلّل للحرارة و ان لم

يكن لتصرّف الطّبيعة و مع ذلک ففى اصناف المرض مضادٌ مسقط للقوّة، لا وجودٌ له فى حال الانجذاب المذكورة، فللعارف ما للمريض من اشتغال الطّبيعة عن المادّة و زيادة امرين: فقدان تحليل، مثل سوءُ المزاج الحارّ، و فقدان المرض المضادّ للقوّة، و له مُعينٌ ثالثٌ و هو السّكون البدنيّ من حركات البدن و ذلک نعم المُعين، فالعارفُ اولى بانحفاظ قوّته، فليس ما يحكى لک من ذلک مضادّ المذهب الطّبيعة.»

اقول: السّببُ فى كون العرفان مقتضياً للامساک عن القوت، هو توجّه النّفس بالكلّيّة، الى العالم القدسىّ المُستلزم لتشييع القُوى الجسمانيّة ايّاها، المستلزم لتركها فاعيلها الّتى منها «الهضم» و «الشّهوة» و «التّغذية» و ما يتعلّقُ بها.

و انّما قايس بين الامساک العرفانى و الامساک المرضى، و لم يقايس بينه و بين الامساک الخوفى، لانّ الخوف و العرفان، نفسانيّان، فالاعتراف بكون احدهما مقتضياً للامساک، اعترافٌ بتجويز كون الاحوال النّفسانيّة سبباً له، امّا المرضى فمخالفٌ، فهما للسّبب الّذى ذكرناه و هو وجدان المادّة الّتى تتصرّفُ الغاذية فيها و الشيخ بيّن انّ العرفان باقتضاء الامساک، اولى من المرض، لانّ المرض فى بعض الصّور، يختصُّ بامرين، يقتضيان الاحتياج الى الغذاء؛ احدهما راجعٌ الى مادّة البدن و هو تحليلُ الرّطوبات البدنيّة بسبب الحرارة الغريبّة المسمّاة بسوء المزاج، فانّ الحاجة الى الغذاء، انّما تكون لسدّ بدل تلک الرّطوبات و كُلّما كان التّحليل اكثر، كانت الحاجة اشدّ، و الثّانى راجعٌ الى الصّورة و هو قصور القُوى البدنيّة، بسبب حلول المرض المضادّ لها بالبدن و انّما يحتاجُ الى حفظ الرّطوبات، لحفظ تلک القُوى الّتى لا توجد الّا مع تعادل الاركان، و تغذىّ الحرارة الغريزيّة بها و كُلّما كانت القُوى افتر، كانت الحاجة الى ما يحفظها اشدّ، و العرفانُ يختصّ بامرٍ يقتضى ايضاً عدم الاحتياج الى الغذاء و هو السّكون البدنىّ الّذى يقتضيه ترک القُوى البدنيّة افاعيلها عند مشايعتها للنّفس، فاذن العرفانُ باقتضاء الامساک، اولى من المرض، و قد ظهر عند ذلک، جوازُ اختصاص العارف بالامساک عن الغذاء، مدّةً لا يعيشُ غيره بغير غذاءٍ تلک المدّة.

* اشارةٌ *

«اذ بلغک انّ عارفاً اطاق بقوّته فعلاً، او تحريكاً، أو حركةً، يخرُجُ عن وسع مثله، فلا

تتلقّه بكلّ ذلک الاستنکار، فلقد تجد الى سببِهِ سبيلاً فی اعتبارک مذاهب الطّبيعة.»

اقول: هذه خاصيّةٌ أُخرى للعارف، قد ادّعى امكانها فى هذا الفصل و سيجىءُ بيانها فى فصل بعده.

* تنبيهٌ *

«قد يكون للانسان و هو على اعتدال من احواله، حدٌّ من المُنّة، محصور المُنتهى فيما يتصرّف فيه و يحرّكه، ثمّ تعرض لنفسه هيئة ما، فتنحطّ قوّتها عن ذلک المُنتهى، حتّى يعجز عن عشر ما كان مستر سلافيه، كما يعرض له عند خوفٍ او حزنٍ، او تعرض لنفسه هيئة ما، فتضاعف منتهى مُنّته حتّى يستقلّ به بكُنهِ قوّته، كما يعرُضُ له فى الغـضب او المنافسة و كما يعرض له عند الانتشاء المُعتدل، و كما يعرُضُ له عند الفرح المطرب، فلا عجب لو عنّت للعارف هزّة، كما يعنّ عند الفرح، فأوّلت القُوى الّتى له سلاطة أو غَشيةُ عزّةٍ كما يغشى عند المُنافسة، فاشتغلت قواه حمية و كان ذلک اعظم و اجسم ممّا يكون عند غضب، او طرب و كيف لا و ذلک بصريح الحقّ و مبدءِ القُوى و اصل الرّحمة.»

اقول: المُنّة، القوّة و الاسترسال، الانبغاث. و النتشاء: السكر، و عنّ: اعترض و الهزّة، النّشاط و الارتياح، و اولت له: اى اعطت، يُقال: اوليتهُ معروفاً و السّلاطة: القهر.

و اعلم انّ مبدأ القُوى البدنيّة، هو الروح الحيوانى، فالعوارض المُـقتضية لانـقباض الرّوح و حركته الى داخل ـ كالحزن و الخوف ـ يقتضى انحطاط القوّة، و المُقتضية لحركته الى خارج، كالغضب و المنافسة او لانبساطه انبساطاً غير مـفرط، كـالفرح المُـطرب و الانتشاء المعتدل يقتضى ازديادها.

انّما قيّد الانتشاء بـ«الاعتدال»، لانّ المُسكر المفرط، يوهن القوّة لاضراره بالدّماغ و الارواح الدّماغيّة، ثمّ لمّا كان فرح العارف ببهجة الحقّ اعظمُ من فرح غـيره بـغيرها، و كانت الحالة الّتى تعرضُ له و تحرّكه اعتزازاً بالحقّ او حميّة الهيّة، اشدُّ ممّا يكون لغيره، كان اقتداره على حركة، لا يقدر غيره عليها امراً ممكناً، و من ذلک يتعيّن معنى الكلام المنسوب الى علىعليه السلام: و الله ما قلعت باب خيبر بقوّة جسدانيّة، و لكـن قـلعتُها بـقوّةٍ

ربانيّة.(۱)

* تنبيهٌ *

«و اذا بلغک انّ عارفاً حدث عن غيب، فاصاب متقدّماً ببُشرى، او نذيرٍ، فصدّق و لا يتعسّرنّ عليک الايمان به، فانّ لذلک فی مذاهب الطّبيعد اسباباً معلومةً.»

اقول: هذه خاصيّةٌ أُخرى، اشرف من المذكورتين، ادّعاها فی هذا الفصل و سيبيّنُها فی ستّة عشر فصلاً بعده.

* اشارةٌ *

«التّجربة و القياس، متطابقان على انّ للنّفس الانسانيّة ان تنال من الغيب نيلاً ما، فی حالة المنام، فلا مانع من ان يقع مثل ذلک النّيل فی حال اليقظة الّا ما كان الى زواله سبيلٌ و لارتفاعه امكان، امّا «التّجربة»، فالتّسامع و التّعارف، يشهدان به و ليس احدٌ من النّاس الّا و قد جرّب ذلک فی نفسه، تجارب الهمته التّصديق، اللّهمّ الّا ان يكون احدهُم فاسد المزاج، نائمُ قوىّ التّخيّل و الذّكر، و امّا «القياس»، فاستبصر فيه من تنبيهات.»

اقول: يُريد بيان المطلوب على وجهٍ مقنعٍ، فذكر انّ الانسان قد يطّلعُ على الغيب حالة النومِ فاطّلاعُهُ عليه فی غير تلک الحالة، ايضاً ليس ببعيدٍ و لا منه مانعٌ اللّهمّ الّا مانعاً يمكُنُ ان يزول و يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات، امّا اطّلاعه على الغيب فی النّوم، فيدلّ عليه التّجربة و القياس؛ و التجربةُ تُثبَتُ بامرين؛ احدهما باعتبار حصول الاطّلاع المذكور لغير و هو التّسامع، و الثّانی باعتبار حصوله للنّاظرِ نفسَهُ و هو التّعارف، و انّما جعل المانع عن الاطّلاع النّومىّ فساد المزاج و قصور التّخيّل و التّذكّر، لتعلّق ما يراهُ النّائم فی نفسه بالمتخيّلة، و فی حفظه و ذكره بالمُتذكّرد، و فی كونه مُطابقاً للصّور المُتمثّلة فی المبادی، المُفارقة الى زوال الموانع المزاجيّة، و امّا القياس، فعلى ما يجیءُ بيانه.

---

۱ ـ ما قَلعتُ باب خيبر بقوّة جسمانيّة...، «بحار الانوار»، ج ۵۸ / ۴۷ و ج ۷۳ / ۷۶ و ج ۸۷ / ۳۲.

* تنبیهٌ *

«قد علمتَ فیما سلف، انّ الجُزئیّات منقوشةٌ فی العالم العقلیّ نقشاً علی وجهٍ کلّی، ثمّ قد تنبّهتَ لانّ الاجرام السّماویّة، لها نفوسٌ ذوات ادراکاتٍ جزئیّة و ارادات جزئیّةٍ تصدُرُ عن رأیٍ جزئیّ و لا مانع لها من تصوّر اللوازم الجُزئیّة لحرکاتها الجزئیّة من الکائنات عنها فی العالم العُنصری، ثمّ ان کان ما یلوّحه ضرب من النّظر مستوراً الّا علی الرّاسخین فی الحکمة المُتعالیة، انّ لها بعد القول المُفارقة الّتی هی لها کالمبادی و نفوساً ناطقة غیر منطبعةٍ فی موادّها، بل لها معها علاقةٌ ما، کما لنفوسنا مع ابداننا، و انّها تنالُ بتلک العلاقة کمالاً ما حقّاً، صار للاجسام السّماویّة زیادة معنی فی ذلک ،لتظاهر رأیٍ جزئیّ و آخرٍ کلّی، فیجتمعُ لک مما نبّهنا علیه انّ للجُزئیّات فی العالم العقلیّ نقشاً علی هیئةٍ کلّیّة، و فی العالم النفسانیّ، نقشاً علی هیئةٍ جزئیّة شاعرة بالوقت، او النّقشان معاً.»

اقول: القیاسُ الدّالّ علی امکان اطّلاع الانسان علی الغیب حالتی؛ نومِهِ و یقظتِهِ مبنیٌّ علی مقدّمتین: احدیهما، انّ صور الجُزئیّات الکائنة، مرتسمةٌ فی المبادی العالیة قبل کونها، و الثانیة، انّ للنّفس الانسانیّة، ان ترتسم بما هو مرتسمٌ فیها، و المُقدّمة الاولی، قد ثبتت فیما مرّ.

و الشیخُ اعادها فی هذا الفصل، فقوله: «قد علمت فیما سلف انّ الجُزئیّات منقوشةٌ فی العالم العلوی[۱] نقشاً علی وجهٍ کلّی»، اشارةٌ الی ارتسام الجُزئیّات علی الوجه الکلّی فی العقول، و قوله: «قد تبّهت لانّ الاجرام السّماویّة» الی قوله: «فی العالم العنصری»، اشارةٌ الی ما ثبت من وجود نفوسٍ سماویّةٍ منطبعةٍ فی موادّها و من کونها ذوات ادراکات جزئیّة، هی مبادی تحریکاتها، و الی ما تقرّر من کون العلم بالعلّة و الملزوم، غیر منفکٍّ عن العلم بالمعلول و اللازم، فانّ جمیع ذلک، یدُلُّ علی جواز ارتسام الکائنات الجُزئیّة باسرها الّتی هی معلولاتُ الحرکات الفلکیّة و لوازمها فی النّفوس الفلکیّة، الّا انّ ذلک یقتضی کون الکُلّیات العقلیّة، مرتسمةٌ فی شیءٍ و الجُزئیّات الحسّیة، مرتسمةٌ فی شیء آخر و ذلک ما یقتضیهِ رأی المشّائین.

---

۱ - قد سبق فی المتن الشیخ «العالم العقلی» و نحن راجعنا الی «شرحی الاشارات» - طبع عمر حسین خشّاب - و نجدنا فی نسختِهِ المطبوعة کذا ایضاً و هو امرٌ غریب.

ثمّ انّه اشار بقوله: «ثمّ ان كان ما يلوّحه ضربٌ من النّظر»، الى قوله: «لتظاهر رأى جزئىّ و آخر كلّى»، الى الرّأى الخاصّ به، المخالف لرأى المشّائين، و هو اثبات نقوسٌ ناطقةٌ مدركةٌ للكلّيات و الجزئيّات ـ معاً ـ للافلاک، فانّه قولٌ بارتسامهما معاً فى شىءٍ واحدٍ، و هذا الكلام، قضيّةٌ شرطيّةٌ.

و لفظة «كان» فى قوله: «ثمّ ان كان» ناقصةٌ، «و ما يلوّحه» اسمها، و سائرُ ما بعده الى قوله: «كمالاً ما»، متعلّقاً به، «و حقّاً» خبرُها، و قوله: «صار للاجسام السّماويّة زيادة معنى فى ذلک»، تالى القضيّة، و معناه: انّ ارتسام الجُزئيّات فى المبادى، على تقدير كون الافلاک ذوات نفوس ناطقه، يكون أتمّ، و ذلک لتظاهر رأيين عندها؛ احدهما كلّىٌّ، و الآخر جزئىٌّ، فانّهما قد يستلزمان النّتيجة كما فى الذّهن الانسانى، و لفظة «مستور»، تورد فى بعض النّسخ بالرّفع، على انّه صفةٌ لضرب من النّظر،و تورد فى بعضها بالنّصف على انّه حالٌ من الهاء الّتى هى ضميرُ المفعول، فى قوله: «ما يلوّحه» و هو الصّحيح، لانّ الموصوف بالاستتار، هو الحكم بوجود تلک النّفوس الّتى ذكر الشّيخ فى مواضع انّه سرٌّ، لا النظر المؤدّى الى ذلک الحكم.

و قوله: «انّ لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقةً»، بدل من قوله: «ما يلوّحه» و انّما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية، لانّ حكمة المشّائين، حكمةٌ بحثيّةٌ صرفة، و هذه و امثالها، انّما يتمُّ مع البحث و النّظر بالكشف و الذوق، فالحكمة المُشتملة عليها، متعاليةٌ بالقياس الى الاوّل.

ثمّ انّ الشيخَ لمّا فرغ عن تذكار ما مرّ، اشار الى ما اجتمع من ذلک، بقوله: «و يجتمعُ لک ممّا نبّهنا عليه»، الى قوله: «شاعرةٌ بالوقت»، الى الحاصل من رأى المشّائين، و بقوله: «و النّقشان معاً»، الى ما اقتضاه رأيه، و فى بعض النّسخ: او النّقشان معاً و هو اظهر، اى و فى العالم النّفسانى، امّا نقشاً واحداً على هيئتِهِ جزئيّة، بحسب الرأى الاوّل او النّقشان معاً بحسب الرّاى الثّانى.

* اشارةٌ *

«و لنفسک ان تنتقش بنقش ذلک العالم، بحسب الاستعداد و زوال الحائل و قد علمت ذلک، فلا تستنكرنّ ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه، و لازيدنّک

استبصاراً.»

اقول: هذا الفصل، مشتملٌ على تقرير المُقدّمة الثّانية الّتى اشرنا اليها فى الفصل السّابق، قد جعل ارتسام الغيب فى النّفس الانسانيّة مشروطاً بشرطين: وجوديٌّ ـ و هو حصول الاستعداد ـ و عدميٌّ ـ و هو زوال الحائل ـ لانّ قابليّة النّفس انّما يتمُّ بهذين الشّرطين و الفعل الصّادر عن الفاعل التامّ، انّما يجبُ عند وجود قابلٍ قد تمّت قابليّته، فاذن ارتسام الغيب فى النّفس الانسانيّة واجبٌ عند حصول هذين الشّرطين، لكنّ البحث عن هذين الشّرطين، يستدعى تفصيلاً و الشيخ نبّه على ذلک بعد هذا الحكم الاجمالى فى عدّة فصول.

● تنبيهٌ ●

«القُوى النّفسانيّة، متجاذبةٌ متنازعة، فاذا هاج الغضب، شغل النّفس عن الشّهوة و بالعكس، و اذا تجرّد الحسّ الباطن، لقلّة شغل عن الحسّ الظاهر، فيكادُ لا يسمع و لا يرى و بالعكس، فاذا انجذب الحسّ الباطن الى الحسّ الظّاهر، امال العقل آلته، فانبتّ دون حركته الفكريّة الّتى تفتقرُ فيها كثيراً الى آلته، و عرض ايضاً شيءٌ آخرُ و هو انّ النّفس ايضاً انّما تنجذبُ الى جهةِ الحركة القويّة، فتتخلّى عن افعالها الّتى لها بالاستبداد و اذا استمكنت النّفس من ضبط الحسّ الباطن تحت تصرّفها، خارت الحواسّ الظّاهرة ايضاً و لم يتأدّ عنها الى النّفس ما يعتدّ به.»

اقول: الموعود فى الفصل السّابق، مبنيٌّ على مقدّماتٍ منها، ما ذكره فى هذا الفصل و هو انّ اشتغال النّفس ببعض افاعليها يمنعُها عن الاشتغال بغير تلک الافاعيل و هو المُراد من قوله: «القُوى النفسانيّة، متجاذبةٌ متنازعةٌ» و تمثّل بالغضب و الشهوة، ثمّ بالحسّ الباطن و الظاهر، و لمّا كان تعلّق المطلوب بالمثال الاخير، اكثر اعاده، ليذكّر احكامه، و بدأ باشتغال النّفس بالحسّ الّظاهر عن الباطن، بقوله: «فاذا انجذب الحسّ الباطن الى الحسّ الظّاهر، امال العقل آلته»، اى جعل الانجذاب، الفكر الّذى هو آلةُ العقل فى حركتِهِ العقليّة ميلاً للعقل نحو الظاهر، منبتّاً مُنقطعاً دون تلک الحركة المُفتقرة الى الآلة، و فى بعض النّسخ: اضلّ العقل آلته، اى امال ذلک الانجذاب العقل اليه، و فى بعض النّسخ: اضلّ العقل آلته، اى اضلّ فى سلوكه، سبيله بحركته تلک، ثمّ قال: «و عرض ايضاً شيءٌ آخر»،

اى و عرض مع اشتغال النّفس بالحسّ الظّاهر و استعمالها الفكر فيما تدركُهُ شىءٌ آخر و هو تخليتها عن افعالها الخاصّة يعنى التعقّل، ثمّ ذكر احكام عكس هذه الصّورة و هو اشتغال النّفس بالحسّ الباطل عن الظّاهر، فقال: «و اذا استمكنت النّفس من ضبط الحسّ الباطن تحت تصرّفها، خارت الحواسّ الظّاهرة»، اى ضعفت، يقال: خار الحرّ و الرّجل، اى ضعُفَ و انكسر و فى بعض النّسخ: حارت، اى تحيّرت فى امرها، و الباقى ظاهرٌ.

* تنبيهٌ *

«الحسّ المُشترک، هو لوح النّقش الّذى اذا تمكّن منه، صار النقش فى حكم المشاهدة و رُبما زال النّقش الحسّى عند الحسّ و بقيت صورته و هيئته فى الحسّ المشترک، فبقى فى حكم المُشاهد، دون المتوهّم، و ليحضر ذكرک ما قيل لک فى امر القطر النازل خطّاً مستقيماً و انتقاش النّقطة الجوّالة محيطة دائرة، فاذا تمثّلت الصّورة فى لوح الحسّ المشترک، صارت مشاهدةً، سواءٌ كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج، او بقائها مع بقاءِ المحسوس، او ثباتها بعد زوال المحسوس، او وقوعها فيه، لا من قبل المحسوس ان امكن.»

هذه مقدّمةٌ اُخرى و هى تذكير ما تقرّر فيما مرّ، من فعل «الحسّ المشترک» و هو انّ المُرتسم فيه، يكون مشاهداً مادام مرتسماً فيه و للارتسام سببٌ لا محالة، امّا من داخل و امّا من خارج، و الّذى من خارج، يحدُثُ مع حدوث السّبب، كحصول صورة القطر النّازل فى الخيال عند مشاهدتِهِ فى مكانه الاوّل، و يبقى تارةً مع بقاء السّبب كبقاء صورتِهِ المُنتقلة الى مكانه الثّانى، عند مشاهدتِهِ فى مكانه الثّانى، و تارةً مع زوال السّبب، كبقاء صورتِهِ الكائنة فى مكانه الاوّل، عند مشاهدته فى مكانِهِ الثّانى، و هذه الامور الثّلاثة، ظاهرةُ الموجود، فانّ مشاهدة القطر النّازل، خطّاً لا يتمّ الّا بها، و امّا الارتسامُ الّذى يكون من سببٍ داخلٍ، فمحتاجٌ الى ما يدلّ على وجوده كما سيأتى، و لذلک لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجودِهِ.

* اشارةٌ *

«قد يُشاهد قوم من المرضى و الممرورين صوراً محسوسةً ظاهرةً حاضرةً و لا نسبة

لها الى محسوسٍ خارجٍ، فيكون انتقاشها اذن من سببٍ باطنٍ، او سببٍ مؤثّرٍ فى سببٍ باطن، و الحسُّ المُشترک، قد ينتقشُ ايضاً من الصّور الجائلة فى معدن التّخيّل و التّوهّم، كما كانت هى ايضاً تنتقشُ فى معدن التّخيّل و التّوهّم من لوح الحسّ المُشترک و قريباً ممّا يجرى بين المرايا المُتقابلة.»

اقول: يُريدُ اقامة الدّلالة على وجود الارتسام الخيالى، من السّبب الدّاخلىّ، و تقريره: انّ الصّور الّتى يشاهدها المُبرسمون من المرضى ـ مثلاً ـ و الّذين غلبت المرّة السّوداء على مزاجهم الاصلى، ممّن يعدّ من الاصحّاء، ليست بمعدومة، لانّ المعدوم لا يشاهد، و لا بموجودة فى الخارج و الّا لشاهدها غيرهم، فهى مرتسمةٌ فى قوّةٍ باطنةٍ من شأنها ان ترتسم الصّور المحسوسة فيها و هى المُسمّاة بالحسّ المشترک، و ارتسامها فيه ليس بسببِ تأدية الحواسّ الظّاهرة، فهو اذن امّا من سبب باطن، يعنى القوّة المُتخيّلة المُتصرّفة فى خزانة الخيال، او من سبب مؤثّر فى سبب باطن، يعنى النّفس الّتى يتأدّى الصّور، فمنها بواسطة المُتخيّلة القابلة لتأثيرها الى الحسّ المشترک، على ما سيأتى.

و اذا ثبت هذا، ثبت انّ الحسّ المشترک، ينتقشُ من الصّور الجائلة فى معدن التّخيّل و التّوهّم، اى الصّور الّتى تتعلّقُ بها افعال هاتين القوّتين، فانّ المُتخيّلة اذا اخذت فى التّصرّف فيها، ارتسم ما يتعلّقُ تصرّفها ذلک به من الصّور فى الحسّ المُشترک، كما كانت هى ايضاً تنتقشُ فى معدن التّخيّل و التّوهّم من لوح الحسّ المُشترک، اى ينتقشُ ما يتعلّقُ بالخيال و الوهم من تلک الصّور، او لواحقها فيما عند حصول تلک الصّور فى الحسّ المُشترک من الخارج، و هذا يشبهُ تعاكس الصّور فى المرايا المُتقابلة، فهذا ما فى الكتاب.

و قول الفاضل الشارح: تجويزُ مشاهدة ما لا يكون، موجوداً فى الخارج سفسطة، معارضٌ بمثله، فانّ انكار مشاهدة المَرضى لتلک الصّور ايضاً سفسطةٌ، و القوانين العقليّة، كافيةٌ فى الفرق بين الصّنفين.

* تنبيهٌ *

«ثمّ انّ الصّارف عن هذا الانتقاش شاغلان؛ حسيٌّ خارجٌ يشغلُ لوح الحسّ المُشترک بما يرسمه فيه عن غيره، كأنّه يبزّه عن الخيال بزّاً و يغصبه منه غصباً، و عقليٌّ باطنٌ او

وهميٌّ باطنٌ يضبط التّخيّل عن الاعتمال متصرّفاً فيه بما يعنيه، فيشتغلُ بالاذعان له عن التّسلّط على الحسّ المُشترک، فلا يتمكّنُ من النّقش فيه، لانّ حرکتهُ ضعيفةٌ لانّها تابعةٌ لا متبوعة. فاذا سکن احد الشّاغلين، بقى شاغلٌ واحدٌ، فرُبما عجز عن الضّبط، فـيتسلّطُ التّخيّل على الحسّ المُشترک، فلوّح فيه الصّور محسوسةً مشاهدةً.»

اقول: ارتسام الصّور فى الحسّ المشترک عن السّبب الباطنى، يجبُ ان يدوم مادام الرّاسم و المرتسم موجودين، لو لا مانع يمنعهما عن ذلک، و لّما لم يکن ذلک دائماً، علم انّ هناک مانعاً، فنبّه الشيخ فى هذا الفصل على المانع، و ذکر انّه ينقسمُ الى ما يمنعُ القابل عن القبول و هو المانعُ الحسى، فانّه يشغلُ الحسّ المشترک بما يورد عليه من الصّـور الخارجيّة عن قبول الصّور من السّبب الباطنى، فکأنّه يبزّه عن المُتخيّلة بزّا، اى يسلب عنه سلباً و يغصبه غصباً، و الى ما يمنع الفاعل عن الفعل و هو العقل فى الانسان و الوهم فى سائر الحيوانات، فانّهما اذا اخذ فى النّظر فى غير الصّور المـحسوسة، اجـبرا التّـفکّر او التخيّل على الحرکة فيما يطلبانه و شغلاه عن التّصّرف فى الحسّ المشترک، فهُما يضبطان التّخيّل او التفکّر عن الاعتمال ـ و الاعتمالُ هو العمل مع اضطراب ـ متصرّفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة، او الموهومة، امّا اذا سکن احد الشّاغلين على ما سـيأتى، فرُبما عجز الشّاغل الآخر عن الضّبط، فرجع التّخيّل الى فعله و لوّح الصّور فـى الحسّ المشترک مشاهدةً.

و اعتراض الفاضل الشارح بانّ الصّغير، ان امکن ان يـقبل الصّـور الکـبيرة مـن غـير تشويش، امکن ان يقبل الحسّ المشترک الصّنفين من الصّور، و ان لم يمکن استحال ان يکون الجزء الصّغير من الدّماغ، محلّاً للاشباح العظيمة، مدفوعٌ بعد ما مرّ، بما ذکره فى فصل مُفردٍ و هو انّ التفات النّفس الى احد الجانبين، يمنعها عن الالتـفات الى الجـانب الآخر.

* اشارةٌ *

«النّومُ شاغلٌ للحسّ الظّاهر شغلاً ظاهراً، و قد يشغل ذات النّفس ايضاً فى الاصل، بما ينجذب معه الى جانب الطّبيعة المُهتضمة للغذاء المُتصرّفة فـيه الطّـالبة للـرّاحـة عـن الحرکات الآخر انجذاباً، قد دللت عليه، فانّها ان استبدّت باعمال نفسها، شغلت الطّبيعة

عن اعمالها شُغلاً ما، على ما نبّهت عليه، فيكون من الصّواب الطبيعى، ان يكون للنّفس انجذابٌ ما، الى مظاهرة الطّبيعة شاغلٌ، على انّ النّوم اشبهُ بالمرض منه بالصحّة، فاذا كان كذلك، كانت القُوى المتخيّلة الباطنة، قويّة السّلطان و وجدت الحسّ المشترک مُعطّلا، فلوّحت فيه النّقوش المُتخيّلة مشاهدةً، فيرى فى المنام احوال فى حكم المشاهدة.»

اقول: يُريدُ ان يذكر الاحوال الّتى يسكُنُ فيها احد الشّاغلين المذكورين، او كلاهُما، و بدأ بالنّوم، فانّ سكون الحسّ الظّاهر الّذى هو احد الشّاغلين فيه، ظاهرٌ غنىٌّ عن الاستدلال و سكون الشّاغل الثّانى ايضاً، يكون اكثريّاً و ذلک لانّ الطّبيعة فى حال النّوم، مشتغلةٌ فى اكثر الاحوال بالتّصرّف فى الغذاء و هضمه و تطلب الاستراحة عن سائر الحركات المُتقتضية للاعياء، فتنجذب النّفس اليها بسببين: احدهما، انّ النّفس لو لم تنجذب اليها، بل اخذت فى شأنها لشايعتها الطّبيعة على ما مرّ، فاشتغلت عن تدبير الغذاء، فاختلّ امر البدن، لكنّها مجبولةٌ على تدبير البدن، فهى تنجذبُ بالطّبع نحوها لا محالة، و الثانى، انّ النّوم بالمرض، اشبه منه بالصّحّة، لانّه حالٌ تعرُضُ للحيوان، بسببِ احتياجه الى تدبير البدن، باعداد الغذاء و اصلاح امور الاعضاء.

و النّفس فى المرض، تكونُ مشتغلةً بمعاونةِ الطّبيعة فى تدبير البدن و لا تفرغ لفعلها الخاصّ، الّا بعد عود الصحّة، فاذن الشّاغلان فى النّوم، يسكنان و تبقى المُتخيّله قويّة السّلطان، و الحسُّ المشترک، غير ممنوعٍ عن القبول، فلوّحت الصّور مشاهدة، فلهذا قلّما يخلو النّوم عن الرؤيا.

* اشارةٌ *

«و اذا استولى على الاعضاء الرّئيسة مرضٌ انجذبت النّفس كلّ الانجذاب، الى جهة المرض و شغلها ذلک عن الضّبط الّذى لها، و ضعُفَ احد الضّابطين، فلم يستنكر ان يلوّح الصّور المتخيّلة فى لوح الحسّ المشترک، لفتور احد الضّابطين.»

اقول: معناه ظاهرٌ و هذه الحالة اقل وجوداً، لانّ المرض الّذى يكون بهذه الصّفة، يكون اقلّىُ الوجود و مع ذلک، لا يكون احد الشّاغلين ساكناً.

* تنبيهٌ *

«انّه كُلّما كانت النّفسُ اقوى قوّةً، كان انفعالها عن المحاكيات اقلّ و كان ضبطُها للجانبين اشدّ، و كُلّما كانت بالعكس، كان ذلک بالعکس، و کذلک کُلّما کانت النّفس اقوى قوّةً، كان اشتغالها بالشواغل الحسّيّة اقلّ و كان يفضُلُ منها للجانب الآخر فضلةً اكثر، و اذا كانت شديدةَ القُوى، كان هذا المعنى فيها قويّاً، ثم اذا كانت مُرتاضةً، كان تحفّظها عن مضادّات الرّياضة و تصرّفها فى مناسباتها، اقوى.»

اقول: لمّا فرغ عن اثبات ارتسام الصّور فى الحسّ المُشترک من السّبب الباطنىّ و بيان كيفيّة ارتسامها فى حالتى النّوم و اليقظة، اراد ان ينتقل الى بيان كيفيّة ارتسامها من السّبب المؤثّر فى السّبب الباطنى، فقدّم لذلک مقدّمةً مشتملةً على ذكر خاصيّته للنّفس و هى انّها كُلّما كانت قويّةً، لم يمنعها اشتغالها بافعال بعضِ قُواها، كالشّهوة عن افعال قُوىً يقابلها كالغصب، و لا اشتغالها بافعال بعض قُواها عن افعالها الخاصّة بها، و كُلّما كانت ضعيفةً، كان الامر بالعكس. و لمّا كانت القُوّة و الضّعف من الامور القابلة للشّدّة و الضّعف، كانت مراتب النّفوس بحسبها غير مُتناهية.

قوله : «انّه كُلّما كانت النّفس اقوى قوّةً كان انفعالها عن المحاكيات اقل»، و فى بعض النّسخ: كان انفعالها عن المجاذبات اقلّ، و هذه النّسخة اقرب الى الصّواب و كانّ الاولى تصحيفٌ لها، امّا على الرّواية الاولى، فبينانه انّ المُتخيّلةِ انّما تنتقلُ عن الاشياء الى ما يُناسبُها من غير توسّط و الى ما لايُناسبها بتوسّطِ ما يناسبُها بالمُحاكاة لا غير.

و انفعال النّفس عن محاكيات المُتخيّلة، يشغلها عن افعالها الخاصّة بها، فذكر الشيخ انّ النّفس كُلّما كانت قويّةً فى جوهرها، كان انفعالها عن المحاكاة قليلاً، بحيث لا يُعارضها المُتخيّلة فى افعالها الخاصّة بها و كان ضبطها لكلا الفعلين اشدّ، و امّا على الرّواية الثّانية فمعناهُ انّ النّفس كُلّما كانت اقوى، كان انفعالها عن المُجاذبات المُختلفة المذكورة فيما مرّ، كالشّهوة و الغضب و الحواسّ الظّاهرة و الباطنة اقلّ و كان ضبطُها للجانبين اشدّ و كُلّما كانت اضعف، كان الامر بالعكس، و كذلک كُلّما كانت النّفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعلٍ آخر، اقلّ، و كان يفضلُ منها لذلک الفعل فضلة اكثر.

ثمّ اذا كانت مرتاضةً، كان تحفّظها عن مضادّات الرّياضة، اى احترازها عمّا يبعّدها عن الحالة المطلوبة بالرّياضة و اقبالها على ما يقرّبها اليه اقوى.

* تنبيهٌ *

«و اذا قلّت الشّواغل الحسّيّة و بقيت شواغل اقلّ، لم يبعد ان يكون للنّفس فلتات تخلص عن شغل التّخيّل الى جانب القُدس، فانتقش فيها نقشٌ من الغيب، فساح الى عالم التّخيّل و انتقش فى الحسّ المشترک و هذا فى حال النّوم، او فى حال مرضٍ ما يشغل الحسّ و يوهن التّخيّل، فانّ التّخيّل قد يوهنهُ المرض و قد يوهنهُ كثرة الحركة لتحلّل الرّوح الّذى هو آلته، فيسرع الى سكونٍ ما و فراغٍ ما، فتنجذب النّفسُ الى جانب الاعلى بسهولة، فاذا طرء على النّفس نقشٌ، انزعج التّخيّل اليه و تلقّاه ايضاً و ذلک امّا لمنبّهٍ من هذا الطّارى و حركته التّخيّل بعد استراحته او وهنه، فانّه سريع البتّة الى مثل هذا التّنبّه و امّا لاستخدام النّفس النّاطقة له طبعاً، فانّه معاونٌ للنّفس عند امثال هذه السّوانح، فاذا قبله التّخيّل حال تزحزح الشّواغل عنها، انتقش فى لوح الحسّ المشترک.»

اقول: يكون لنفس فلتات، اى فُرصٍ تجدُها النّفس فجأةً، و ساح، اى جرى. و التّزجزح: التّباعد.

و المعنى انّ الشّواغل الحسّيّة، اذا قلّت، امكن ان تجد النّفس فرصةَ اتّصال بالعالم القُدسى بغتةً، تخلّصُ فيها عن استعمال التّخيّل، فيرسم فيها شىءٌ من الغيب على وجهٍ كلّىٍ و يتأدّى اثره الى التّخيّل فيصوّر التّخيّل فى المُشترک صوراً جزئيّة مُناسبة لذلک المُرتسم العقلىّ، و هذا انّما يكون فى احدى حالتين؛ احديهما النّوم الشّاغل للحسّ الظّاهر، و الثّانية المرض الموهن للتّخيّل، فانّ التّخيّل يوهنه امّا المرض و امّا تحلّل آلته، اعنى الرّوح المنصب[1] فى وسط الدّماغ، بسبب كثرة الحركة الفكريّة و اذا وهن التّخيّل سكن، فيفرغ النّفس عنه و يتّصل بعالم القُدس بسهولة، فان ورد على النّفس سانحٌ غيبىٌّ، تحرّک التّخيّل اليه بسبب احد امرين: احدهُما يعودُ الى التّخيّل و هو انّه اذا استراح فزال كلاله و كان الواردُ امراً غريباً منبّهاً تنبّه له، لكونه بالطّبع سريعُ التّنبّه للامور الغريبة، و ثانيهما يعودُ الى النّفس و هو انّ النّفس تستعملُ التّخيّل بالطّبع فى جميع حركاته و افعاله، فاذا قبله التّخيّل و كانت الشّواغل متباعدةً بسبب النّوم او المرض، انتقس منه فى لوح الحسّ المشترک.

---

١ - راجع «شرحى الاشارات» / ١٣١.

* اشارةٌ *

«فاذا كانت النّفسُ قويّة الجوهر، تسع للجوانب المُتجاذبة لم يبعد ان يـقع لهـا هـذا الحسّ و الانتهازُ فى حال اليقظة فرُبما نزل الاثر الى الذّكر فوقف هناک، و رُبما استولى الاثر، فاشرق فى الخيال اشراقاً واضحاً و اغتصب الخيال لوح الحسّ المُشترک الى جهتِهِ، فرسم ما انتقش فيه[1]، لا سيّما و النّفس الناطقه مظاهرةٌ له، غير صارفةٍ عنه، مثل ما قد يفعله التّوهّم فى المرضى و المرورين، و هذا اولى.

و اذا فعل هذا، صار الاثر مُشاهداً مبصراً، او هتافاً او غير ذلک، و رُبما تمكّن مثالاً موفوراً لهيئةٍ او كلاماً محصّل النّظم، و رُبما كان فى اجلّ احوال الزّينة.»

اقول: مثالُ الاثر النّازل الى الذّكر الواقف هُناک قولى النّبى ﷺ : انّ روح القدس، نفث فى روعى كذا و كذا، و مثال استيلاء الاثر و الاشراق فى الخيال و الارتسام الواضـح فـى الحسّ المشترک، ما يحكى عن الانبياء، من مشاهدة صور الملائكة و استماع كلامهم، و انّما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى و الممرورين توهّمهم الفاسد و تخيّلهم المنحرف الضّعيف، و يفعله فى الاولياء و الاخيار، نفوسهم القُدسيّة الشّريفة القويّة، فـهذا اولى و احقّ بالوجود من ذلک، و هذا الارتسام يكونُ مختلفاً فى الضّعف و الشّدّة، فمنه ما يكون بمشاهدة وجهٍ او حجابٍ فقط، و منه ما يكونُ باستماع صوت هاتفٍ فقط، يقالُ هتف به، اى صاح. و منه ما يكون بمشاهدة مثالٍ موفورِ الهيئة، او استماعِ كلامٍ محصّل النّظم، و منه ما يكون فى اجلّ احوال الزّينة، و فى بعض النّسخ: فى اجلى احوال الزّينة و هو ما يعبّر عنه بـ«مشاهدة وجه الله الكريم» و «استماع كلامه من غير واسطة».

* تنبيهٌ *

«انّ القوّة المُتخيّله، جبّلت محاكية لكلّ ما يليها من هيئةٍ ادراكيّةٍ او هيئةٍ مـزاجـيّةٍ سريعة التّنقّل من شىءٍ الى شبهِهِ او ضدِّهِ و بالجملة الى ما هو منه بسبب، و للتّخصيص اسبابٌ جزئيّةٌ لا محالة و ان لم نحصّلها نحن باعيانها، و لو لم تكن هذه القوّة على هذه

---

۱ - «منه»، خ.

الجبّلة، لم یکن لنا ما نستعینُ به فی انتقالات الفکر، مستنتجاً للحدود الوُسطی و ما یجری مجراها بوجهٍ، و فی تذکّر امورٍ منسیّةٍ و فی مصالحِ اُخری، فهذه القوّة یزعجها کلّ سانحٍ الی هذا الانتقال او تضبط، و هذا الضبط امّا لقوّةٍ من معارضة النّفس او لشدّة جلاء الصّورة المُنتقشة فیها، حتّی یکون قبولها شدید الوضوح متمکّنُ التّمثّل و ذلک صارف عن التّلدّد و التّردّد، ضابطٌ للخیال فی موقفٍ ما، یلوح فیه بقوّةٍ کما یفعل الحسّ ایضاً ذلک.»

محاکاة المتخیّلة للهیئة الادراکیّة، کمُحاکاتها الخیرات و الفضائل بصورٍ جمیلة، و مُحاکاتها الشّرور و الرّذائل باضدادها، و محاکاتها للهیئة المزاجیّة، کمحاکاتها غلبة الصّفراء بالالوان الصّفر و غلبة السّوداء بالالوان السّود.

و قوله: «ما نستعینُ به فی انتقالات الفکر مستنتجاً للحدود الوسطی»، او مستلیحاً للحدود الوُسطی، نسختان اظهرهما الاخیر، لانّ طلب الحدود الوُسطی، لا یُسمّی استنتاجاً، انّما الاستنتاج هو طلبُ النّتیجة منه، و ما یجری مجری الحدود الوُسطی، هو الجزء المُستثنی فی القیاسات الاستثنائیّة، او ما یشبه الاوسط فی الاستقرائات و التّمثلات، و لا مصالح الاُخری الّتی ذکرها هی ما یقتضیه التّعقّل و الفکر من الامور الجُزئیّة الّتی ینبغی ان یعقل او لا یعقل، فهذه القوّة، یعنی المُتخیّله یزعجها، ای یقلعها و یحرّکها بشدّة کلّ سانحٍ ممن خارج، او باطن الی هذا الانتقال، او تضبط، ای الی ان تضبط، و للضّبط سببان:

احدایهما، قوّة النّفس المعارضة لذلک السّانح، فانّها اذا اشتدّت اوقفت التّخیّل علی ما تریده و تمنعه عن ان یتجاوز الی غیره، کما یکون لاصحاب الرّأی، حال تفکرّهم فی امرٍ یهمُّهُم.

و ثانیهما، شدّة ارتسام الصّور فی الخیال، فانّه صارف للتّخیّل عن التّلدّد، ای الالتفات یمیناً و شمالاً، و عن التّردّد، ای الذّهاب قدّاماً و وراء، کما یفعل الحسّ ایضاً ذلک عند مُشاهدة حالةٍ غریبةٍ، یبقی اثرها فی الذّهن مدّة. و السّبب فی ذلک انّ القُوی الجسمانیّة، اذا اشتدّت ادراکاتها، تقاصرت عن الادراکات الضّعیفة ـ کما مرّ ـ

و الغرض من ایراد هذا الفصل، تمهید مقدّمةٍ لبیان العلّة فی احتیاج بعض ما یرتسمُ فی الخیال من الامور القُدسیّة، حالتی النّوم و الیقظة الی تعبیر و تأویل کما سیأتی.

* اشارةٌ *

«فالاثرُ الرّوحانىّ السّانح للنّفس فى حالتى النّوم و اليقظة، قد يكون ضعيفاً، فلان يحرّك الخيال و الذّكر و لا يبقى له اثرٌ فيهما، و قد كون اقوى من ذلک، فيحرّک الخيال الّا انّ الخيال يمعن فى الانتقال و يخلّ عن التّصريح، فلا يضبطه الذّكر و انّما يضبط انتقالات التّخيّل يمعن فى الانتقال و يخلّ عن التّصريح، فلا يضبطه الذّكر و انّما يضبطُ انتقالات التّخيّل و محاكياته، و قد يكون قويّاً جدّاً و تكون النّفسُ عند تلقّيه رابطة الجأش، فترتسمُ الصّورة فى الخيال ارتساماً جليّاً، و قد تكونُ النّفس بها معنيّة، فترتسمُ فى الذّكر ارتساماً قوياً و لا يتشوّش بالانتقالات، و ليس انّما يعرضُ لک ذلک فى هذه الآثار فقط، بل و فيما تباشرُه من افكارک يقظان، فرُبما انضبط فكرک فى ذكرک و رُبما انتقلت عنه الى اشياءٍ متخيّلةٍ، ينسيک مُهمّک، فتحتاج الى ان تحلّل بالعكس و تصير عن السّانح المضبوط الى السّانح الّذى يليهِ مُنتقلاً عنه اليه، و كذلک الى آخر. فرُبما اقتنص ما اضلّه من مهمّه الاوّل، و رُبما انقطع عنه، و انّما تقتصيه بضربٍ من التّحليل و التّأويل.»

للآثار الرّوحانيّة السّانحة للنّفس فى النّوم و اليقظة، مراتبُ كثيرةٌ بحسب ضعف ارتسامها او شدّتها، و قد ذكر الشيخ منها ثلاثة؛ ضعيفٌ لا يبقى له اثر تذكره، و متوسّطٌ ينتقل عنه التّخيّل و يمكنُ ان يرجع اليه، و قويٌّ تكون النّفس عند تلقّيه رابطة الجأش، اى ثابتةٌ شديدةُ القلب و تكون معنيّة[1]، فتحفظه و لا تزول عنها، ثمّ ذكر انّ هذه المراتب، ليست لهذاه الآثار فقط، بل و لجميع الخواطر السّانحة على الذّهن، فمنها ما لا ينتقل الذّهن عنه، و منها ما ينقلُ و ينساه، و ينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه ضربٌ من التّحليل و الى ما لا يمكن ذلک.

* تذنيبٌ *

«فما كان من الاثر الّذى فيه الكلامُ مضبوطاً فى الذّكر فى حال يقظة او نوم ضبطاً متسقرّاً، كان «الهاماً» او «وحيا» صراحاً او حلما لا تحتاج الى تأويل او تعبير، و ما كان قد بطل هو و بقيت محاكياته و تواليه، احتاج الى احدهما و ذلک يختلفُ بحسب

۱ - تكون معينة....«شرحى الاشارات» / ۱۳۷.

الاشخاص و الاوقات و العادات الوحى، الى تأويلٍ [1]، و الحُلم الى تعبير.»

اقول: الصّراح، الخالص و انّما يختلف التّاويل و التّعبير بحسب الاشخاص و الاوقات و العادات، لانّ الانتقال التّخيّلى، لا يفتقرُ الى تناسبٍ حقيقىٍّ، انّما يكفى فيه تناسبٌ ظنّى، او وهمى و ذلک يختلفُ بالقياس الى كلٍّ شخصٍ، و يختلفُ ايضاً بالقياس الى شخصٍ واحدٍ فى وقتين، او بحسب عادتين، و باقى الفصل ظاهرٌ، و به قد تمّ المقصود من الفصلين المتقدّمين و تمّ الكلام فى هذا المطلوب.

* اشارةٌ *

«انّه قد يستعينُ بعض الطّبائع بافعالٍ يعرُضُ منها للحسّ حيرةٌ و للخيال وقفةٌ، فتستعدّ القُوّة المُتلقّية للغيب، تلقّياً صالحاً، و قد وجّه الوهم الى غرضٍ بعينِهِ، فيتخصّصُ بذلک قبوله، مثل ما يؤثّرُ عن قوم من الاتراک، انّهم اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدّمة معرفة فزع هو الى شدّ حثيث جدّاً، فلا يزال يلهثُ فيه حتّى يكاد يغشى عليه، ثمّ ينطقُ بما يخيّل اليه و المُستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطاً، حتّى بنوا عليه تدبيراً، او مثل ما يشغلُ بعض ما يستنطقُ فى هذا المعنى، بتأمّل شيءٍ من شفّاف مرعش للبصر برجرجته او مدهشٍ ايّاه بشفيفه، و مثلُ ما يشغلُ الحسّ بتأمّل لطخ من سواد برّاق و بأشياءٍ تترقرقُ و بأشياءٍ تمور، فانّ جميع ذلک ممّا يشغل الحسّ، بضرب من التّحيّر، و ممّا يحرّكُ الخيال تحريكاً محيّراً، كأنّه اجبارٌ لا طبع، و فى حيرتهما اهتبالُ فرصة الخلسة المذكورة، و اكثر ما يؤثّر هذا، ففى طباع من هو بطباعِهِ الى الدّهش اقرب و بقبول الاحاديث المُختلطة اجدر، كالبُله و الصّبيان، و رُبما اعان على ذلک الاسهاب فى الكلام المُختلط و الايهام لمسيس الجنّ و كُلّ ما فيه تحيير و تدهيش.

فاذا اشتدّ توكّل الوهم بذلک الطّلب، لم يلبث ان يعرض ذلک الاتّصال، فتارةً يكونُ لمحان الغيب ضرباً من ظنٍّ قوىٍّ، و تارةً يكونُ شبيهاً بخطاب من جنّى او هتاف من غائب، و تارةً يكون مع ترائى شيءٍ للبصر، مُكافحةً حتّى يشاهد صورة الغيب مشاهدةً.»

---

۱ - ... العادات ان احتاج الوحى الى توضيحٍ، فانّما يحتاج الى تأويل... تعليقةُ العلامة الجعفرى.

يؤثر، اى يروى، و الشدّ الحثيث: العدّ و المسرع. و لهث الكلب: اذا اخرج لسانه من التّعب او العطش، و كذلک الرّجل اذا أعيى. و العرض: الرّعدة، و ارعشه: اى ارعده، و الرّجرجة الاضطراب و الدّهش، التحيّر، و ادهشه، اى حيّه. و ترقوق: اى تلالا و لمع. و تمور موراً: اى تموج موجاً و اهتبال الفرصة، اغتنامها. و الاسهاب، اكثار الكلام. و المسيس: المسّ، يقال للّذى به مسّ من جنون، ممسوسٌ. و التوكّل، اظهار العجز و الاعتماد على الغير. و فلان يكافح الامور: اى يباشرها بنفسه.

و امّا الاشياء الّتى ذكرها ممّا يشغل بتأمّله من يستنطق فى تقدمة معرفة: فالشّىءُ الشّفّاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلوّر المضّلع، او الزّجاجة المضلّعة، اذا ادير بحيال شعاع الشّمس، او الشّعلة القويّة المُستقيمة، و المدهش للبصر لشفيفه يكون كالبلّور الصاّفى المُستدير.

و امّا اللطخ من سوادٍ برّاق، فهو لطح باطنُ الابهام بالدّهن و بالسّواد المتشبّث بالقدر، حتّى يصير اسود برّاقاً و يقابل به الشّىء المُضىء كالسّراج، فانّه يحيّرُ النّاظر اليه.

و الاشياءُ الّتى ترقرق، فكالزّجاجة المُدوّرة المملوّة مائاً الموضوعة بحيال الشّمس او الشّعلة. و الاشياءُ الّتى تمورُ، فكالماء الّذى يتموّجُ شديداً فى اناءٍ او غيره لالحاح النّفخ او الرّيح عليه، او للغليان الشّديد و ما يشبهُهُ، و باقى الكلام ظاهرٌ، و الغرضُ من هذا الفصل، ايرادُ الاستشهاد للبيان المذكور، فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعيّة.

* تنبيهٌ *

«اعلم انّ هذه الاشياء، ليس سبيل القول بها، و الشّهادة لها، انّما هى ظنونٌ امكانيّةٌ صير اليها من امورٍ عقليّةٍ فقط و ان كان ذلک امراً مُعتمداً لو كان و لكنّها تجارب لما ثبت طلب اسبابها، و من السّعادات المُتّفقة لمحبّى الاستبصار، ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او يشاهدوها مراراً متواليةً فى غيرهم، حتّى يكون ذلک تجربةً فى ثبات امرٍ عجيبٍ له كونٌ، و حجةٌ، و داعياً الى طلب سببه، فاذا اتّضح جسمت الفائدة و اطمأنّت النّفس الى وجود تلک الاسباب و خضع الوهم، فلم يعارض العقل فيما يربأ ربأةً منها و ذلک من اجسم الفوائد و اعظم المهمّات، ثمّ انّى لو اقتصصت جزئيّات هذا الباب، فيما شاهدناه و فيما حكاهُ من صدّقناهُ، طال الكلام، و من لم يصدّق الجملة، هان عليه ان لا

يصدق ايضاً التّفصيل.»

اقول: يقالُ ربأت القوم ربأ، اى راقبتهم و ذلک اذا كانت لهم طليعةً فوق ظرف، و هذِهِ استعارةٌ لطيفةٌ للعقل المُطلّع على الغيب بالقياس الى سائر القُوى، و باقى الفصل ظاهرٌ، فهذا آخرُ كلامه فى كيفيّة الاخبار عن الغيب.

* تنبيهٌ *

«و لعلّک قد يبلغک من العارفين اخبارٌ يكاد تأتى بقلب العادة، فتبادر الى التكذيب و ذلک مثل ما يُقال: انّ عارفاً استسقى للنّاس، فسقوا، او استشفى لهم فشفوا، او دعا عليهم، فخسف بهم و زلزلوا او هلكوا بوجهٍ آخر، و دعا لهم، فصرف عنهم الوباء و الموتان و السّيل و الطّوفان، او خشع لبعضهم سَبُع، او لم ينفر عنهم طائر، او مثل ذلک ممّا لا تؤخذ فى طريق المُمتنع الصّريح، فتوقّف و لا تعجل، فانّ لامثال هذه الاشياء، اسباباً فى اسرار الطّبيعة، و رُبما يتأتّى لى ان اقصّ بعضها عليک.»

اقول: لمّا فرغ عن بيان الآيات المشهورة الّتى تُنسبُ الى العارفين و غيرهم من الاولياء، اراد ان ينبّه على تسباب سائر الافعال الموسومة بـ«خوارق العادة»، فذكرها فى هذا الفصل و ذكر اسبابها فى الفصل الّذى يتلوه. و انّما قال: «يكاد تأتى بقلب العادة»، و لم يقل: تأتى بقلب العادة، لانّ تلک الافعال، ليست عند من يقف على علَلِها الموجبة ايّاها بخارقةٍ للعادة، انّما هى خارقةٌ بالقياس الى من لا يعرفُ تلک العلل.

و الموتان على وزن الطّوفان، موتٌ يقعُ فى البائهم، امّا المِوتان على وزن الحيوان، فهو على ما يُقابل الحيوان من المعدنيّات، و هو غير مناسبٍ لهذا الموضع.

* تذكرةٌ و تنبيهٌ *

«أليس قد بان لک انّ النّفس النّاطقة، ليست علاقتها مع البدن: علاقة انطباعٍ؟ بل ضرباً من علائق آخر، و علمت انّ هيئةً تمكّن العقد منها و ما يتبعهُ، قد يتأدّى الى بدنها مع مُباينتها لها بالجوهر، حتّى انّ وهم الماشى على جذعٍ معروض، فوق فضاء يفعل فى ازلاقه ما لا يفعله وهمٌ مثله و الجذع على قرار، و يتّبعُ اوهام النّاس تغيّر مزاج مُدرّجاً أو دفعةً و ابتداء امراض او افراق منها، فلا تستعبدونّ ان يكون لبعض النّفوس ملكةً يتعدّى

تأثيرها بدنها و يكون لقوّتها، كأنّها نفسٌ ما للعالم، و كما يؤثّر بكيفيّةٍ مزاجيةٍ يكونُ قد اثّرت بمبدأ الجميع، ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيّات، لا سيّما فى جرمٍ صار اولى به، لمناسبةٍ تخصّه مع بدنه، لا سيّما و قد علمت انّه ليس كلّ مسخّنٍ بحارٍّ و لا كلّ مبرّدٍ ببارد، فلا تستنكرنّ ان يكون لبعض النّفوس هذه القوّة، حتّى تفعل فى اجرام آخر، ينفعل عنها افعال بدنه، و لا تستنكرنّ ان يتعدّى من قواها الخاصّة الى قوّةِ نفوسٍ آخر، تفعل فيها، لا سيّما اذا كانت قد شحذت ملكتُها بقهر قواها البدنيّة الّتى لها، فتقهر شهوةً او غضباً، او خوفاً من غيرها.»

اقول: «التّذكرة» فى هذا الفصل لشيئين؛ احدهما، انّ النّفس النّاطقة، ليست بمنطبعةٍ فى البدن، انّما هى قائمةٌ بذاتها، لا تعلّق لها بالبدن، غير تعلّق التّدبير و التّصرّف و الآخر، انّ هيئة الاعتقادات المُتمكّنة فى النّفس و ما يتبعها، كالظّنون و التّوهّمات، بل كالخوف و الفرح، قد تتأدّى الى بدنها، مع مباينة النّفس بالجوهر للبدن و للهيئات الحاصلة فيه، من تلك الهيئات النّفسانيّة.

و ممّا يؤكّد ذلک امران؛ احدهما انّ توهّم الماشى على جذعٍ يزلقه، اذا كان الجـذع فوق فضاء، و لا يزلقه اذا كان على قرارٍ من الارض، و الثانى ان توهّم الانسان قد يغيّر مزاجه، امّا على التّدريج، او بغتةً، فتنبسطُ روحه و تنقبض، و يحمرّ لونه و يصفرّ، و قد يبلغ هذا التّغيّر حدّاً، يأخذ البدن الصّحيح بسببه فى مرضٍ ما و يأخذ البدن المريض بسببه فى افراق، اى برء و انتعاش، يقال: افرق المريض من مرضه افراقاً، اى اقبل.

و امّا «التّنبيه»، فهو ان يعلم من هذا، انّه ليس ببعيدٍ ان يكون لبعض النّـفوس مـلكةً يتجاوزُ تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام و تكون تلک النّفوس لفرط قوّتها، كانّها نفس مدبّرةٌ لاكثر اجسام العالم.

و كلّما يؤثّر فى بدنها، بكيفيّة مزاجيةٍ مباينة الذّات لها، كذلك تؤثّر ايضاً فى اجسام العالم، بمبادى لجميع ما مرّ ذكره فى الفصل المتقدّم، اعنى يحدث عنها فى تلک الاجسام كيفيّات هى مبادى تلک الافعال، خصوصاً فى جسم صارَ اولى به لمناسبةٍ تخصّه مـع بدنه، كملاقاةٍ ايّاه، او اشفاقٍ عليه، فان توهّم متوهّمٌ انّ صدور مثل هذه الافعال، لا يجوز ان يصدر عن النّفس النّاطقة لظنّه انّ العلّة لا تقتضى شيئاً لا يكون موجوداً فيه اوّله و لو كان بالاثر، فينبغى ان يتذكّر انّه ليس كلّ مسخّن بحارّ، فانّ الشّعاع مسخّن و ليس بحارّ و

لا كُلّ مبرّدٍ ببارد، فانّ صورةَ الماء مبرّدةٌ و ليست ببارد انّما البارد مادّتها القابلة لتأثيرها، فاذن لا يستنكرُ وجود نفسٍ تكون لها هذه القوّة، حتّى تفعل فى اجرامٍ غير بدنها، فعلها فى بدنها و تتعلّق بابدنٍ غير بدنها، فتؤثّر فى قُواها تأثيرها فى قُوى بدنها خصوصاً اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنيّة، اى حدّدت.

يقال: شحذت السّكين، أى حدّدته، و المُراد انّها اذا حصلت لها ملكةً تقتدر بها على قهرٍ قوى بدنها كالشّهوة و الغضب و غيرهما بسهولةٍ، فهى تقتدرُ بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القُوى من بدن غيرها.

قال الفاضل الشارح: هذا الاستدلال، لا يفيدُ المقصود، لانّ الحكم بكون الوهم مؤثّراً فى البدن، لا يوجبُ الحكم بان يكون للنّفس الّتى هى اشرفُ تأثيراً، اعظمُ من تأثير الوهم، و ايضاً التّخيّلات الّتى لاجلها، يختلفُ حال المزاج كالغضب و الفرح جسمانيّة، فالاستدلال بكون القُوى الجسمانيّة موجبةً لتغيّراتٍ ما، على تجويز ان يكون لبدنٍ ما، قوّةً تقتضى هذه الافعال الغريبة، اولى من الاستدلال بذلك، على تجويز ان يكون لنفسٍ ما هذه القوّة، فاذن لا تعلّق لهذا الاستدلال بالنّفس، و لا بكونها مجرّدة، فان كان المقصودُ ازالة الاستبعاد فقط، كان الحاصل انّه لا دليل عندنا على صحّة هذا المطلوب و لا على امتناعه، و هذا القد[1]، مغنً عن هذا التّطويل.

و **اقول**: قوله: هذا مبنىٌّ على ظنّه بالشيخ انّه يقول: النّفس لا تدرك الجُزئيّات اصلاً، و قد مرّ الكلام فيه، لكن لمّا كان عند الشيخ انّ التّوهّم و التّخيّل، بل الغضب و الفرح ادراكات و هيئاتٌ تحدث فى النّفس، بواسطة الآلات البدنيّة، كان هذا الاعتراض ساقطاً، و ايضاً هذا الفاضل، قد نسى فى هذا الموضع، قول الشيخ: انّ هذه الامور، ليست ظنوناً امكانيةً أدّت اليها امورٌ عقليّة، انّما هى تجاربُ لمّا ثبت، طلب اسبابها و الّا لم يجوّز الاكتفاء بالجهل فى بيان الدّعوة المذكورة.

* اشارةٌ *

«هذه القوّة رُبما كانت لنفسٍ بحسب المزاج الاصلى، لما يفيدُهُ من هيئةٍ نفسانيةٍ تصيرُ

---

١ - هذا القدر مغنٍ... «شرحى الاشارات» / ۱۴۱.

للنّفس الشّخصيّة تشخّصها، و قد تحصل لمزاجٍ يحصل، و قد تحصل بضربٍ من الكسب، يجعل النّفس كالمجرّدة لشدّة الذّكاء، كما يحصل لاولياء الله الابرار.»

اقول: لمّا ثبت وجود قوّةٍ لبعض النّفوس الانسانيّة، اعنى القوّة الّتى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة، وجب اسنادها الى علّةٍ يختصُّ بذلک البعض من النّفوس. فذکر الشیخُ انّ تلک العلّة، یجوزُ ان تکون عین ما یتشخّص به ذلک البعض من النّوع، و یجوزُ ان تکون امراً غیره، امّا حاصلاً بالکسب او لا بالکسب، فانّ الاقسام هذه لا غیر.

و تقریر کلامه ان یُقال: هذه القوّة، رُبما کانت للنّفس، بحسب المزاج الاصلی، منسوبةً الی الهیئة النّفسانیّة المُستقادة من ذلک المزاج الّتی هی بعینها التّشخّص الّذی تصیرُ النّفس معه نفساً شخصیّة، و رُبما یحصل بمزاج طاری، و رُبما یحصل بالکسب، کما للاولیاء.

و الفاضل الشارح ذکر: انّ الشیخُ انّما احتاج الی اثبات علّةٍ لهذه الخصوصیّة، لکون النّفوس البشریّة عنده مُتساویة فی النّوع، مع انّه لم یذکر فی شیءٍ من کتبِهِ علی ذلک شبهة، فضلاً عن حجّة.

و الجوابُ: انّ وقوع النّفوس البشریّة تحت حدٍّ نوعیٍّ واحد، کافٍ فی الدّلالة علی تساویها فی النّوع، و ذلک مع وضوحةٍ ممّا ذکرهُ الشیخ فی مواضع غیر معدودة من کتبه.

* اشارةٌ *

«فالّذی یقعُ له هذا فی جبلّة النّفس، ثمّ یکون خیّراً رشیداً مزکیّاً لفنسه، فهو ذو معجزةٍ من الانبیاء، او کرامةٍ من الاولیاء، و تزیدهُ تزکیة لنفسِهِ فی هذا المعنی، زیادة علی مقتضی جبلّتِهِ، فیبلغ المبلغ الاقصی. و الّذی یقعُ له هذا، ثُمّ یکون شرّیراً و یستعملهُ فی الشرّ، فهو «الساحر» الخبیث و قد یکسرُ قدر نفسه من غلوائه فی هذا المعنی، فلا یحلق شیأ و الاذکیاء فیه.»

اقول: الغلّوا، العلوّ. و الشأو، الغایة و الامد، و المعنی ظاهرٌ و هو دلّ علی انّ الجبلّة و الکسب، لا یجتمعان الّا فی جانب الخیر، فلذلک کان ذلک الجانب، ابعد من الوسط من الجانب الّذی یقابله.

* اشارةٌ *

«الاصابةُ بالعين، يكاد ان تكون من هذا القبيل، و المبدأ فيه حالةٌ نفسانيّةٌ معجبةٌ تؤثّرُ نهكاً فى المتعجّب منه بخاصيّتها و انّما يستبعدُ هذا من يفرض ان يكون المؤثّر فى الاجسام ملاقياً، او مرسل جزء، او منفذ كيفيّة فى واسطة. و من تأمّل ما اصّلناه، استسقط هذا الشّرط عن درجة الاعتبار.»

اقول: النّهكُ، النقصان من المرض و ما يشبهه، يُقال: نهک فلانٌ، اى دنف و ضنى، و نهكته الحمّى، أى اضنته. و من يفرض، اى يوجب، و انّما قال: «الاصابة بالعين يكادُ ان تكون من هذا القبيل»، و لم يجزم بكونه من هذا القبيل، لانّها ممّا لم يجزم بوجوده، بل هى و امثالها من الامور الظّنيّه، و التأثيرة فى الاجسام، بالملاقاة كتسخين الحارّ القدر ـ مثلاً ـ و منهُ جذب المغناطيس الحديد، و بارسال الجُزء كتبريد الارض و الماء ما يعلوهما من الهواء، و بانفاذ الكيفيّة فى الوسط، كتسخين النّار الماء الّذى فى القدر، بل كانارة الشّمس سطح الارض، على مقتضى الرأى العامّى.

* تنبيهٌ *

«انّ الامور الغريبة، تنبعث فى عالم الطّبيعة من مبادى ثلاثة؛ احدُهمُا، الهيئة النّفسانيّة المذكورة، و ثانيها، خواصّ الاجسام العُنصريّة، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوّة تخصّه، و ثالثها قُوىً سماويّة بينها و بين امزجة أجسامٍ ارضيّة مخصوصةٍ بهيئات و وضعيّة، او بينها و بين قُوى نفوس ارضيّة مخصوصة باحوال فلكيّةٍ فعليّةٍ او انفعاليّةٍ مناسبةٍ تستتبعُ حدوث آثار غريبة، و السّحر من قبيل القسم الاوّل، بل المعجزات و الكرامات، و النيرنجات من قبيل القسم الثّانى، و الطلسمات من قبيل القسم الثالث.»

اقول: لمّا فرغ عن ذكر السّبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانيّة، حاول ان يبيّن السّبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثه فى هذا العالم، فجلعها بحسب اسبابها محصورةً فى ثلاثة اقسام؛ قسمٌ يكونُ مبدئه النّفوس على ما مرّ، و قسمٌ يكون مبدئه الاجسام السّفليّة، و قسمٌ يكون مبدئه الاجرام السّماويّة و هى وحدها لا تكون سبباً لحادثٍ ارضى، ما لم ينضمّ اليها قابلٌ مستعدٌّ أرضى، و ما فى الكتاب ظاهرٌ.

و **الفاضل الشارح**، جعل القسم المنسوب الى الاجسام العُنصريّة باسرها نيرنجات، و عدّ

جذب المغناطيس الحديد من جملتها، و ذلک مخالفٌ للعُرف و لکلام الشيخ، لانّه نسب النّيرنجات و جذب المغناطيس معاً، الى ذلک القسم، و لم يذکر انّ ذلک القسم نيرنجات و کذلک فی الطّلسمات.

* نصيحةٌ *

«ايّاک ان تکون تکيّسک و تبرّئک عن العامّة هو ان تبرّى منکراً لکُلّ شىءٍ، فذلک طيش و عجز، و ليس الخرق فى تکذيبک ما لم يستبن لک بعد جلّيته، دون الخرق فى تصديقک ما لم تقم بين يديک بيّنة، بل عليک الاعتصام بحبل التّوقّف و ان ازعجک استنکار ما يوعاه سمعک ما لم تتبرهن استحالته لک، فالصّواب ان تسرح امثال ذلک الى بقعة الامکان، ما لم يذدک عنه قائم البرهان، و اعلم انّ فى الطّبيعة عجائب و للقُوى العالية الفعّالة و القُوى السّافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب.»

اقول: انبرى له، اى اعترض له و اقبل قبله. و الطيش، النّزق و الخفّة. و الخرق، ما يقابل الرّفق. و سرحت الماشية، اى انفشتها و اهملتها. وذاد، اى طرد.

و الغرض من هذه النّصحية: النّهى عن مذاهب المُتفلسفة الّذين يرون انکار ما لا يحيطون به عملاً و حکمةً و فلسفةً، و التّنبيه على انّ انکار احد طرفى المُمکن من غير حجّة، ليس الى الحقّ، اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بيّنةٍ، بل الواجب فى مثل هذا القمام «التّوقّف»، ثمّ ختم الفصل بانّ وجود العجائب فى عالم الطّبيعة، ليس بعجيب و صدور الغرائب عن الفاعلات العلويّة و القابلات السّفليّة، ليس بغريب.

* خاتمةٌ و وصيَةٌ *

«ايّها الاخ! انّى قد مخضتُ لک فى هذه الاشارات، عن زبدة الحقّ، و القمتک قفّى الحکم فى لطائف الکلم، فصنه عن الجاهلين و المُبتذلين و من لم يرزق الفطنة الوقّادة و الدّربة و العادة، و کان صغاه مع الغاغة، او کان من ملحدة هؤلاءِ الفلاسفة و من همجهم، فان وجدت من تثقُ بنقاء سريرتِهِ و استقامةِ سيرتِهِ و بتوقّفه عمّا يتسرّع اليه الوسواس، و بنظره الى الحقّ بعين «الرّضا» و «الصدق»، فآته ما يسألک منه مدّرجاً مجزئاً مُفرقاً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، و عاهده بالله و بايمان لا

مخارج لها، ليجرى فيما يأتيه مجراک، مُتأسياً بک، فان اذعت هذا العلم، او اضعته فاللّه بينى و بينک و كفى بالله وكيلاً.»

اقول: يُقالُ مخضت اللبن، لاخذ زبده، و الزّبد: زيد اللبن، و الزّيدة اخصُّ منه. و القفىّ و القفيّة، الشّىءُ الّذى يؤثّر به الضّعيف، و ابتذال الثوب: استهانته و ترک صيانته. و الوقّادة: المُشتعلة بسرعة، و الدّربة و العادة: الجرئة على الحرب و كلّ امرٍ، و صغاه: ميله، و الغاغة من الناس: الكثير المُختلطون، و الحد فى الدين: اى حاد عنه و عدل عنه، و الهمج، جمعُ الهمجة و هى ذباب صغيرٌ يسقطُ على وجوه الغنم و الحمير و اعينها و يقال للرّعاع، من النّاس الحمقى، انّما هم همجو، و وثق يثق ـ بالكسر فيهما ـ و يتسرّع، اى يتبادر، و الوسوسة: حديث النّفس، و الاسمُ منها الوسواس، و درّجه الى كذا، أى ادناه منه على التّدريج، و الاستفراس: طلب الفراسة، و اسلفت، اى أاطيت فيما تقدّم. و تأسّى به، اى تعزّى به. و اذاع الخبر، اى افشاه.

و اعلم انّ العُقلاء، اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقيّة و العلوم اليقينيّة، كانوا امّا معتقدين لها، و امّا معتقدين لاضدادها، و امّا خالين عنها، غير مستعدّين لاحدهما.

و كُلّ واحدٍ من المُعتقدين لها و لاضدادها، امّا ان يكونوا جازمين او مقلّدين، فهذه خمسُ فرقٍ، و المعتقدون للحائق الجازمون، يفترقون الى واصلين و الى طالبين و الطّالبون، الى طالبين يعرفون قدرها و الى طالبين لا يعرفون قدرها، و الواصلون مستغنون على على التّعلّم، فيبقى هنا ستّ فرقٍ منهم؛

ـ اولّهم، همُ الطّالبون الّذين لا يعفرون قدرها و همُ «المبتذلون».

ـ و الثانى، المعتقدون لاضدادها و هُم «الجاهلون».

ـ و الثالث، الخالون عن الطّرفين و هُمُ الّذين لم يرزقوا الفطنة الوقّادة و الدّربة و العادة.

ـ و الرّابع، المقلّدون لاضدادها و هم الّذين صغاهم مع الفاغة.

ـ و الخامس، المقلّدون لها و هم ملحدةُ هؤلاء المُتفلسفة و هُمجهم.

و امّا الفرقه الباقية، و هم «الطالبون» الّذين يعرفون قدرها، فقد امر امتحانهم باربعة امورٍ، اثنان راجعان اليه فى انفسهم؛ احدها، الى قولهم النّظرية و هو الوثوق بنقاء سريرتهم، و الثّانى، الى عقولهم العلميّة و هو الوثوق باستقامة سيرتهم، و اثنان راجعان

اليهم فى انفسهم بالقياس الى مطالبهم؛ احدهما، بالقياس الى الطّرف المُناقض للحقّ و هو تحرّزهم عن مزال الاقدام و توقّفهم عمّا يسرع اليه الوسواس، و ثانيهما، بـالقياس الى طرف الحقّ و هو نظرهم الى الحقّ، بعين «الرّضاء» و «الصّدق».

ثمّ امر بعد وجود هذه الشّرائط بـ«الاحتياط» البالغ عقلاً و هما حسبما ذكره، و ختم به وصيّته و هو آخر فصول هذا الكتاب.

و هذا ما تيسرّ لى من حلّ مشكلات كتاب «الاشارات و التّنبيهات»، مع قلّة البضاعة و قصور الباع فى هذه الصّناعة، و تعذّر الحال و تراكم الاحوال و التزام الشرّط المذكور فى مفتتح الاقوال، و انا اتوقّع ممّن يقع اليه كتابى هذا، ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل و الفساد، بعد ان ينظر فيه بعين الرّضا و يتجنّب طريق العناد، و الله ولىّ السّداد و الرّشاد، و منه المبدأ و اليه المعاد.

رقمت اكثرها فى حالٍ صعبٍ، لا يمكن اصعب منها حال، و رسمتُ اغلبها فى مدّة كدورة بالٍ، بل فى ازمنة يكون كلّ جزءٍ منها ظرفاً لغصّةٍ و عذابٍ اليم و ندامةٍ و حسرةٍ عظيمٍ، و امكنةٍ توقدُ كلّ آنٍ فيها زبانيةُ نار جحيم، و يصبّ من فوقها حميم، ما مضى وقتٍ ليس عينى فيه مقطراً و لا بالى مكدّراً، و لم يجى حين لم يزد المى و لم يضاعف همّى و غمّى، نعم ما قال الشّاعر بالفارسية:

به گرداگرد خود، چندانكه بينم — بـلا انگشـترى و مـن نگـينم

و ما ليس فى امتداد حياتى، زمانٌ ليس مملواً بالحوادث المُستلزمة للنّدامة الدّائمة و الحسرة الابديّة و كان استمرارُ عيشى اميرٌ جيوشه غموم، و عساكره هموم.

اللّهم نجّنى من تزاحم افواج البلاء و تراكم امواج العناء، بحق رسول المجتبى و وصيّها المرتضى ـ صلى اللّه عليهما و آلهما ـ و فرّج عنّى، ما انا فيه بـ«لا اله الّا انت» و انت ارحم الرّاحمين.

اعلام

اشخاص